Wahrheit und Wert

Eine
logisch-erkenntnistheoretische
Untersuchung über die Beziehungen zwischen
Wahrheit und Wert in der Wertphilosophie des
Badischen Neukantianismus

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen
Fakultät (I. Sektion) der Ludwig-Maximilians-
Universität München

vorgelegt von

PAUL GOEDEKE
aus Köln

Dr. L. Nonnes Erben, Druckerei der Dorfzeitung, Hildburghausen
1 9 2 7

Meinen Eltern

in Liebe und Dankbarkeit zugeeignet!

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Dr. Paul Goedeke: Wahrheit und Wert

Vorwort.

Vorliegende Schrift ist aus dem Studium der Wertlogik Heinrich Rickerts entstanden. Jedoch stellte sich schon gleich bei der rohen Durcharbeitung des Rickertschen Lehrgehaltes heraus, daß dieser in einen größeren Zusammenhang ideengeschichtlicher Entwicklung hineinzustellen ist. Ich stieß daher zunächst auf die Lehre des Lehrers und Begründers der Rickertschen Wertlogik. Sodann zeigte sich, daß ein bedeutender Schülerkreis die Lehre Rickerts weiter fortgebildet hat.

Indes gelangte ich alsbald zu der Einsicht, daß die Grundgedanken der badischen Wertphilosophie nicht erst etwa in jüngster Zeit entstanden seien, sondern daß vielmehr das Ganze der philosophischen Ideenentwicklung überhaupt den Keim der modernen Wertlogik allmählich reifen ließ.

Hier bietet vor allem die Philosophie des Altertums ein fruchtbares Untersuchungsfeld. Ich will nur die allgemeinsten Zusammenhänge hervorheben: Parmenides' Lehre vom Sein und Schein, die Lehre Heraklits vom *πάντα διήκων λόγος*, die Platonische Lehre von *ὄν* und vom *ὄντως ὄν*, die gerade für die jüngste Ausgestaltung der Wertphilosophie von besonderer Bedeutung gewesen ist, die Aristotelische Urteilslehre, der teleologische Charakter des *λόγος* bei Aristoteles, Plotins Lehre vom Ureinen, Augustins Wahrheiten an sich, das Verhältnis des bonum und esse bei Thomas von Aquino, der Voluntarismus in der Erkenntnislehre Descartes', Kants Lehre von der Idee als „ewiger Aufgabe", seine Forderung der „quaestio juris" neben der „quaestio facti", Fichtes Ichlehre, Hegels Panlogismus, Goethes Kulturphilosophie und der transzendentale Idealismus Schillers, die „Umwertung aller Werte" bei Nietzsche, und endlich die Geltungslehre Lotzes.

Diese historische Genesis der wertphilosophischen Ideen der badischen Kantschule hätte nun freilich einer eingehenden historischen Untersuchung bedurft. Ich mußte mich jedoch in dieser Arbeit darauf beschränken, bei der Besprechung der Lehre der einzelnen Philosophen auf ihre ideengeschichtlichen Vorläufer zu verweisen. Wenn ich aber dennoch eine Untersuchung über die moderne kantianistische Wertlogik ohne eingehende Berücksichtigung historischer Zusammenhänge vorlege, so geschieht dies aus dem Grunde, um die reinen Sachlichkeiten unter Absehung von jedwedem, doch immerhin kontingenten Entwicklungszusammenhange einmal für sich sprechen zu lassen.

Da in den grundlegenden Fragen der Philosophie durchaus nicht in allen Systemen Einstimmigkeit herrscht, wird sich jeder für eine der tatsächlichen philosophischen Grundanschauungen entscheiden müssen. Zu welcher ich mich bekenne, ist aus der Lektüre dieser Schrift unschwer zu erkennen.

Paul Goedeke.

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort V

Erster Abschnitt: Einleitende Bemerkungen zum traditionellen und modernen Wahrheitsbegriff 1

§ 1: Entwicklung des traditionellen Wahrheitsbegriffes 2
§ 2: Die Schwierigkeiten des traditionellen Wahrheitsbegriffes 4
§ 3: Die aus den Schwierigkeiten des herkömmlichen Wahrheitsbegriffes entstandene moderne Wahrheitsauffassung 9
§ 4: Aufgabe und Zweck der Schrift 14
§ 5: Gang der Untersuchung 14

Zweiter Abschnitt: Die Wahrheit als logischer Wert 15

1. Kapitel: **Die kantianistische und psychologistische Auffassung der Wahrheit bei Wilhelm Windelband** 16

§ 6: Der Begründer der Schule 16
§ 7: Erkennen als Bejahen bzw. Verneinen und als selektive Synthesis 17
§ 8: Das Urteil als „Beurteilung" und der Begriff als das Erzeugnis des selektiven synthetischen Denkens 18
§ 9: Die „Normen" als Prinzipien der Beurteilung 22
§ 10: Das Schwanken zwischen immanenter und transzendenter Wahrheit 24
§ 11: Die Wahrheit als Wert 28
§ 12: Der Wert als Befriedigung eines Bedürfnisses und als Ursache eines Lustgefühls 29

2. Kapitel: **Die Begründung der Lehre von der Wahrheit als eines logischen Wertes in der Transzendental-Philosophie Heinrich Rickerts** 31

§ 13: Der erste ausgesprochene Wertlogiker 31
§ 14: Die Problemstellung 32
§ 15: Die drei korrespondierenden Subjekt-Objektbegriffe und das „erkenntnistheoretische" Subjekt 33
§ 16: Die Überwindung der Transzendenz mit Hilfe der Immanenzphilosophie 35
§ 17: Die Gleichsetzung von Erkennen, Anerkennen und Urteilen . . . 39
§ 18: Erkennen als Anerkennen von Werten und das atheoretische Moment im Theoretischen 44
§ 19: Der Wert als richtungsgebender Maßstab der Erkenntnis 46
§ 20: Die Wahrheit als theoretischer Wert der Urteile 47
§ 21: Die Transzendenz des Sollens als Urteilsjenseitigkeit 48
§ 22: Der Wahrheitswert als transzendenter Urteilssinn 50
§ 23: Die Transzendenz des Wertes und das „urteilende Bewußtsein überhaupt" 53

3. Kapitel: **Der Utraquismus in der Lehre von der Wahrheit bei Jonas Cohn** 56
§ 24: Allgemeine Charakterisierung 56
§ 25: Das „reine überindividuelle Ich" als Voraussetznng und Ziel der Erkenntnis 57
§ 26: Gegebenheit (Denkfremdheit) und Denkform als Elemente der Urteilsevidenz 58
§ 27: Die Transgredienz des Wahrheitswertes 61
§ 28: Die Logik als Wertwissenschaft und die Wahrheit als geforderter Wert 61

4. Kapitel: **Die Trennung der Wahrheit vom logischen Urteil bei Hugo Münsterberg, bedingt durch eine voluntaristische Wahrheitsauffassung** 64
§ 29: Der Wert als reine Willensbefriedigung 64
§ 30: Die Ablehnung des Sollens in der Werttheorie 66
§ 31: Die Wahrheit als Wert im Tatbestand des Daseins 67
§ 32: Der reine Willensakt als logisch bedeutsame Erkenntnisfunktion 68
§ 33: Die einheitliche Verankerung aller Werte im „Über-Ich" 69

5. Kapitel: **Die zwischen Aristoteles und Kant vermittelnde Lehre von der Wahrheit in der Geltungslogik Emil Lasks** . . . 71
§ 34: Die drei Gegenstands- und Erkenntnisgebiete und der Ausbau der „Kopernikanischen Umwälzung" 71
§ 35: Erkennen als Verhalten zu kategorial umschlossenem Material . 73
§ 36: Der Begriff des übergegensätzlichen Erkennens und der gegenständliche Sinn des Erkenntnisbegriffes 75
§ 37: Die metagrammatische Subjekt-Prädikat-Theorie des Urteils . . 78
§ 38: Bejahung und Verneinung in der Urteilsentscheidung 80
§ 39: Der gegensätzliche und übergegensätzliche Subjektbegriff . . . 84
§ 40: Die Gegensätzlichkeit und Künstlichkeit der Urteilsregion 85
§ 41: Die Subjektivität als Anstifterin der Gegensätzlichkeit 87
§ 42: Die Mittelstellung zwischen Rationalismus und Irrationalismus . . 87
§ 43: Die Kopernikanische Tat und die Begriffe „Form und Sinn" . . 88
§ 44: Begründung, Wesen und Bedeutung des transzendentallogisch-gegenständlichen Urphänomens 90
§ 45: Logische Nacktheit und Umgoltenheit 93
§ 46: Immanentgewordenheit und Transsubjektivität 94
§ 47: Richtigkeit und Falschheit 95
§ 48: Wahrheitsgemäßheit und Wahrheitswidrigkeit 97
§ 49: Die „Wahrheiten an sich" 98

6. Kapitel: **Die Wahrheit und die reinen Geltungsbeziehungen als Grund und Erklärung der Wirklichkeit bei Bruno Bauch** 102
§ 50: Das gegenwärtige Endglied in der Entwicklung der badischen Wertphilosophie 102
§ 51: Das Verhältnis von Denken und Erkennen als das von Urteilen und gültigen Urteilen 103
§ 52: Die Wahrheitsgebundenheit des Denkens 105
§ 53: Die Anwendbarkeit der Wahrheit auf das tatsächliche Urteilen und die Notwendigkeit der Wahrheit des „logischen" Urteils . . 108
§ 54: Das beziehende Anerkennen als Unterordnung des tatsächlichen Urteilens unter die Geltung des „logischen" Urteils 112
§ 55: Der Urteilssinn als Richtungstendenz 115
§ 56: Die Funktionalität des „logischen" Urteils 119
§ 57: Die Geltung als das „Sein" der Beziehung 122

§ 58: Die kategoriale Funktion und Geltungsbeziehung und der Zusammenhang mit den Empfindungen 125
§ 59: Die Wahrheit als Inhalt der Geltung und die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Gegenstand 128
§ 60: Die Aufgabe und die Unwirklichkeit der Werte 131
§ 61: Die Wahrheit und das Problem der Wertkategorien 135

7. Kapitel: **Die Lehre von der Wahrheit von anderen der Schule angehörigen oder nahestehenden Philosophen** 138
§ 62: Broder Christiansen 138
§ 63: Gottlob Frege 139
§ 64: Arthur Liebert 140
§ 65: Richard Kroner 140
§ 66: Fritz Münch 141
§ 67: Richard Hönigswald 142
§ 68: Georg Pick 143
§ 69: Rudolf Zocher 143

8. Kapitel: **Die Lehre von der Wahrheit als logischer Wert außerhalb des Kantianismus** 143
§ 70: August Messer 144
§ 71: Aloys Müller 145

Dritter Abschnitt: Schlußbemerkungen zum traditionellen und modernen Wahrheitsbegriff unter besonderer Berücksichtigung der Wertlogik 148
§ 72: Idealismus und Realismus 148
§ 73: Wahrheit und Wert 153

Namenregister 156
Sachregister 157
Literaturverzeichnis 159

Erster Abschnitt.

Einleitende Bemerkungen zum traditionellen und modernen Wahrheitsbegriff.

Quid est veritas? Diese alte Rätselfrage der Menschheit ist, seitdem ein denkender Mensch sie aufgerollt hat, nicht mehr in der Geschichte verstummt. Auf dem Kampffelde des Denkens stand diese Frage im Mittelpunkt bei den Griechen[1]). Die Geister der Eleaten und Sophisten hielt dieses Problem in Spannung und der Erfolg ihrer Spekulation war Relativismus, war Skepsis. In diesen Zusammenhang der griechischen Aufklärungsphilosophie ist Sokrates hineingestellt, noch viel von ihrem Geiste lebend, aber doch in vollbewußtem Gegensatze zu ihr stehend. Denn trotz seiner praktischen Tendenz ist doch sein Streben in erster Linie auf die Erkenntnis der Wahrheit gerichtet; er stellt das kritische Denken, die Nachprüfung der eigenen Erkenntnis dem Scheinwissen, dem Relativismus und Skeptizismus der Sophisten gegenüber. Mit ihm hebt ein auf Gründe gestütztes Wissen an, und das Mittel hierzu war ihm der Allgemeinbegriff. Nun hat Sokrates zwar die Bedeutung jenes Allgemeinbegriffes für die Erkenntnis der Gegenstände noch nicht vollständig erkannt; bei ihm bleibt er wesentlich ein Werkzeug des Erkennens, ein methodisches Erkenntnismittel. Erst bei seinen Nachfolgern, bei Plato und Aristoteles gewinnt die Erkenntnis Raum, daß gerade der Allgemeinbegriff das Wesen der Wirklichkeit widerspiegele, und daß nur die Erkenntnis des Allgemeinen wahres und echtes Wissen vermitteln und eine Wissenschaft begründen könne.

Aber die Diskussion dieses Problems ist heute durchaus nicht verstummt, im Gegenteil tobt der Kampf in dieser Frage heißer denn je. Mit der Antike streiten wir heute wieder um den Inhalt der Wahrheitserkenntnis, um die Grenzen der Wahrheit. Hiermit hängt jedoch gleicherweise ein erbittertes Ringen um den Begriff der Wahrheit zusammen, und hier ist der Eckstein, an dem sich die Geister scheiden.

---

[1]) Mit der Diskussion des Erkenntnisproblems ist nämlich die der Wahrheit unzertrennlich verknüpft. Man kann daher nicht wie Karl Fahrion behaupten, das Wahrheitsproblem sei in der Geschichte der Philosophie nicht als eigenes Problem gestellt worden. Wenn auch im Altertum die monographische Behandlung der Wahrheitsfrage noch nicht im heutigen Umfange vorhanden ist (ihre Lösung ergibt sich eben als Ausfluß der Lösung des allgemeinen Erkenntnisproblems), so finden wir doch auch monographische Darstellungen dieses Problems. Dies leugnen heißt historische Tatsachen leugnen. Wir verweisen auf Augustin Thomas, Descartes usw., besonders auf die neuere Zeit.

§ 1. Entwicklung des traditionellen Wahrheitsbegriffes.

1. Nach allgemeinem herkömmlichem Sprachgebrauch versteht man unter Wahrheit eine bestimmte Beschaffenheit einer Aussage. Diese aber stellt, logisch betrachtet, ein Urteil dar. Das Wesen des Urteils ist zu suchen in der intentionalen Beziehung eines Sachverhaltes auf einen Gegenstand, wobei unter Gegenstand alles dem Urteilsinhalt Transzendente, d. h. jedwedes Erkenntnisobjekt verstanden wird. Dieses aber hat die Eigentümlichkeit, dem Urteilsinhalt vorauszugehen, und dadurch ist es befähigt, den Urteilsinhalt zu normieren. Der Urteilsinhalt ist also von seinem Gegenstand abhängig und nicht umgekehrt. Nicht das urteilende Denken schafft den Gegenstand, sondern der Gegenstand bestimmt den Urteilsinhalt. Diesen wichtigen Sachverhalt am Erkenntnisgegenstand nennen wir seine Transzendenz; um diese nicht mit der ontologischen Transzendenz zu verwechseln, tut man gut daran, in unserm erkenntnistheoretischen Falle von einer gnoseologischen oder noetischen Transzendenz zu sprechen. Dem Urteil kommt nun die spezifische Eigentümlichkeit zu, wahr oder falsch zu sein. Wahr ist ein Urteil dann, wenn die Intention des Urteils erreicht ist, falsch ist es, wenn sie nicht erreicht wird. Die Intention eines jeden Urteils aber ist eine bestimmte Behauptung. Es liegt demnach Wahrheit vor, wenn der im Urteil behauptete Sachverhalt sich am Gegenstand findet, Falschheit, wenn dies nicht der Fall ist. Der Sinn dieser Wahrheitsauffassung wird ausgedrückt in der von dem jüdischen Arzte Isaak Israeli[1]) geprägten und von der Scholastik übernommenen Formel: veritas est adaequatio rei et intellectus. Hier ist die adaequatio nicht im Sinne einer mathematischen Gleichheit, viel weniger noch im Sinne einer Identität, sondern als conformitas aufzufassen. Dies besagt: Der Urteilsinhalt (intellectus) soll mit dem ihm transzendenten Gegenstand (res) weder gleich noch identisch sein, sondern das im Urteilsinhalt Gedachte soll sich am Gegenstand finden, soll einem oder mehreren Sachverhalten am Gegenstand entsprechen (conformitas). Das Wesen dieses Wahrheitsbegriffes liegt somit in einer Beziehung der Erkenntnis auf ein von ihr unabhängiges Objekt. Er setzt mithin auch einen ganz bestimmten Erkenntnisbegriff voraus, nämlich den, daß das Erkennen ein von ihm unabhängiges Objekt vorfindet, nach dem es sich zu richten hat, das den Erkenntnisinhalt normiert. Dem Erkennen wird dadurch eine schöpferische Funktion, d. h. eine solche, die den Gegenstand der Erkenntnis erst schafft, abgesprochen. Das Wesen des Erkennens muß nach dieser Auffassung viel mehr in einem geistigen Nachbilden (εἶδος) bestehen. Daraus folgt aber andrerseits, daß das Erkennen, will es wahres Erkennen sein, nicht nach eigener Willkür, sondern nach bestimmten Gesetzen verlaufen muß, und daß diese Gesetze letztlich auf Gesetzmäßigkeiten des Gegenstandes (Seienden) zurückzuführen sind. Das Erkennen ist also nicht das Ursprüngliche, das Grundlegende, sondern das Primäre ist das, was erkannt wird, der Gegenstand, das Sein. Ferner ergibt sich der oben entwickelte Wahrheitsbegriff als notwendige Folge aus der Voraussetzung, daß unser Erkenntnisstreben vor allem den Zweck haben soll, die reale Außenwelt zu erfassen. Die Wahrheit ist also weder eine Eigenschaft des Gegenstandes als solchem, noch des erkennenden

[1]) liber definitionum (9. Jahrhundert).

Subjektes als solchem, sondern der Begriff der Wahrheit setzt, wie dies bereits von Thomas[1]) ausgeführt wurde, nur einen Gegenstand und einen erkennenden Geist voraus.

Noch eins geht aus dem eben Gesagten hervor: Der Wahrheitsbegriff ist ein Relationsbegriff; besteht die Wahrheit doch in dem Verhältnis, das der erkennende Geist zu den erkennenden Gegenständen und Sachverhalten einnimmt. So wenig aber ein Erkennen möglich ist ohne ein Etwas, das erkannt wird, ebensowenig ist es auch denkbar ohne das Merkmal der Wahrheit. Ein Erkennen, das kein wahres wäre, führt diesen Namen nur per nefas. Denn das Erkennen ist seinem Wesen nach doch nichts anderes als ein Erfassen von Sachverhalten. Im Begriffe des geistigen Erfassens aber ist das Merkmal der Wahrheit schon enthalten, da man nur dann etwas erfaßt hat, wenn das zu Erfassende auch so erfaßt wird, wie es ist, und nichts erfaßt wird, was sich nicht an ihm findet. Nur in diesem Falle ist die dem Erkennen eigene Intention des Sachverhaltserfassens erfüllt. Die Wahrheit ist also ein konstitutives Merkmal der Erkenntnis, und nur der Erkenntnis, denn nur im Erkennen kann ich einen Sachverhalt erfassen. Noch aus einem anderen Grunde ist Wahrheit nicht ohne Erkenntnis möglich. Da die Wahrheit eine Relation darstellt, deren Relata das Erkennen und der Erkenntnisgegenstand sind, ist diese Relation nicht ohne jene beiden Relata möglich, also auch nicht ohne das Erkennen. Also ergibt sich der Satz: Kein Erkennen ohne Wahrheit und keine Wahrheit ohne Erkennen.

2. Wir haben somit eine allgemeine Bestimmung des Begriffes der Wahrheit gewonnen. Daneben pflegt man noch nähere formale Bestimmungen zu geben. So spricht man von einer veritas logica, die in einer conformitas intellectus cum re besteht, im Gegensatz zu einer ontologischen Wahrheit, als einer conformitas rei cum intellectu. Daneben wird die veracitas, die Übereinstimmung der Aussage eines Urteils mit der Erkenntnis des Urteilenden, also die Wahrhaftigkeit[2]) gestellt. Für die Behandlung unseres Problems interessiert uns nur die logische Wahrheit, die eigentliche Wahrheit, während das Seiende (Gegenstand) und das moralische Handeln nur per analogiam den Namen der Wahrheit führen.

3. Es liegt im Wesen der Wahrheit, daß sie nur eine ist, d. h., daß sie stets dasselbe Verhältnis meint, und daß dieses für alle Erkennende dasselbe ist. Wenn man dennoch bezüglich der logischen Wahrheit von verschiedenen Wahrheiten spricht, so kommt dies von den Gegenständen und Sachverhalten her, die wegen ihrer verschiedenen Beschaffenheit die wahre Erkenntnis in verschiedener Weise liefern. Man unterscheidet so natürliche und übernatürliche Wahrheiten, je nachdem die Gegenstände der Erkenntnis mit natürlicher (menschlicher) Erkenntniskraft erkannt oder auf Grund einer übernatürlichen (göttlichen) Offenbarung geglaubt werden. Ist das Gegenteil des erkannten Sachverhaltes möglich, so nennt man die Erkenntnis dieses Sachverhaltes eine kontingente (empirische) Wahrheit, wenn nicht, eine notwendige. Leuchtet die Wahrheit eines Sachverhaltes unmittelbar ein, so ist sie apriorisch, muß sie dagegen erst in der Erfahrung bestätigt werden, aposteriorisch.

4. Ferner ist es zur Wahrheit einer Erkenntnis nicht notwendig, daß alle Sachverhalte eines Gegenstandes vom erkennenden Verstande erfaßt werden. Die Scholastik unterscheidet daher zwischen einem obiectum materiale und

---

[1]) Quaest. disp. de verit. Ia 2c.

[2]) Wir erwähnen diese für das logische Problem an sich belanglose Unterscheidung, weil wir glauben, damit ein Mittel zum besseren Verständnis der im zweiten Abschnitt zu behandelnden Theorien der Wahrheit gefunden zu haben.

formale. Das erste stellt den Gegenstand mit allen seinen Sachverhalten dar, während unter dem zweiten nur ein ganz bestimmter Sachverhalt, eine bestimmte Seite des Objektes, oder, auf das Subjekt bezogen, eine bestimmte Betrachtungsweise des Objektes verstanden wird.

§ 3. Die Schwierigkeiten des traditionellen Wahrheitsbegriffs.

1. Wir kennen nun den Sinn und die Voraussetzungen der herkömmlichen Wahrheitsauffassung, die sich an den Namen Realismus knüpft. Realistisch wird dieser Wahrheitsbegriff deshalb genannt, weil in ihm der Gegenstand als ein vom erkennenden Denken Unabhängiges aufgefaßt wird. Dieser unabhängige Gegenstand kann sein ein Existierendes oder auch ein reines Sosein, z. B. ein mathematischer Kreis, der in dem, was wir Wirklichkeit nennen, nicht vorkommt, sondern reines Sosein ist. Daß es im Sinne der Existenz und Essenz ein von unserem Bewußtsein unabhängiges Sein gebe, ist die Behauptung des Realismus. Wir haben nun zu fragen, wie es mit der Begründung der realistischen Wahrheitsauffassung stehe. Stellen sich bei dieser Begründung nicht etwa Schwierigkeiten ein, die uns zwingen, diesen Wahrheitsbegriff von Grund auf zu zerstören? Oder sind die Bedenken gegen die realistische Erkenntnisdeutung nicht zu überwinden, ohne den Wahrheitsbegriff in seinem Wesen aufzugeben?

2. Wenn das kritische Denken sich an die Nachprüfung jener Wahrheitsauffassung heranmacht, so stellen sich dabei tatsächlich mancherlei Bedenken ein, mit denen der Realist sich auseinandersetzen muß.

Der Realismus verlangt eine adaequatio rei et intellectus. Unsere Erkenntnis soll also den Gegenständen adaequat sein. Aber es entsteht die Frage, ob eine adaequate Erkenntnis überhaupt möglich ist. Will man diese Frage untersuchen, so muß man unterscheiden zwischen dem Erkenntnisbegriff (Wahrheitsbegriff) und dem tatsächlichen menschlichen Erkennen, dem Verwirklichtsein der Wahrheit in den psychisch-menschlichen Erkenntnisvorgängen. Bezüglich des Erkenntnisbegriffes können wir zunächst sagen, daß er klar und ohne Widerspruch ist, wie er oben formuliert worden ist.[1]) Die logische Dignität dieses Begriffes wäre also insoweit sichergestellt, daß wir von ihm das Merkmal der Widerspruchslosigkeit aussagen können. Wie verhält es sich aber mit dem tatsächlichen, menschlichen Erkennen? Hier hat die Psychologie als Wissenschaft vom realen Bewußtseinsleben das Wort. Ihre Erfahrung geht nun dahin, daß wir infolge der Unvollkommenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens einerseits nicht alle Gegenstände, anderseits nicht alle Sachverhalte an einem Gegenstand erkennen können. Die Feststellung dieser Tatsache ist für die Erkenntnistheorie von größter Wichtigkeit und sie muß sie bei ihren Untersuchungen überall in Rechnung setzen. Was folgt aber daraus für den Wahrheitsbegriff selbst? Wir antworten: gar nichts. Denn ob der Erkenntnisbegriff selbst in der Wirklichkeit des menschlichen Erkennens in vollem Maße oder nur annähernd realisiert werden kann, kann nichts an der Möglichkeit und somit an der logischen Geltungsberechtigung des Begriffes ändern. Der Begriff „mathematischer Kreis" behält sein

[1]) Es kommt uns hier auf eine möglichst klare Problemstellung an, in der beide Richtungen für sich zu Worte kommen sollen. Ein Beweis bzw. eine Auseinandersetzung mit jenen „Antinomien" soll erst im dritten Abschnitt folgen.

logisches „Existenzrecht", ohne je im Reiche des Wirklichen vorzukommen. Wir gewinnen aus der Feststellung dieser Tatsache lediglich die Einsicht, daß der menschliche Verstand nicht in der Lage ist, alle Gegenstände und deren Sachverhalte restlos zu erkennen, daß ihre Erkenntnis dem tatsächlichen menschlichen Erkennen gegenüber etwas Unerreichbares, aber dennoch zu Erstrebendes und Erstrebenswertes darstellt, kurz ein Ideal ist. Man kann dem realistischen Wahrheitsbegriff daher nicht seine Berechtigung auch im realen tatsächlichen menschlichen Erkennen versagen. Sodann ist zu berücksichtigen, daß diese Schwierigkeit nur dann von besonderer Bedeutung ist, wenn man unter Gegenstand (res) ein vom Bewußtsein unabhängiges Seiende versteht. Indes ist aber die Grundlage von Erkenntnis und Wahrheit im realistischen Sinne viel allgemeiner, da derselbe Erkenntnis- und Wahrheitsbegriff ja auch gegenüber der Erkenntnis von solchen Gegenständen in Frage kommen soll, die ein Bewußtseinsdasein und überhaupt kein Dasein haben, die reines Sosein sind.

3. Aber für das Erkennen genügt es nicht allein, daß es wahr sei, sondern, wenn wir eine auf Gründe gestützte, eine wissenschaftliche Erkenntnis erzielen wollen, so gehört dazu notwendig die Nachprüfung des Erkenntnisergebnisses. Es muß kritisch geprüft werden, ob die angebliche Erkenntnis auch wirklich dem Sachverhalt entspricht. Es ist nun ohne weiteres klar, daß diese Erkenntnisrevision ohne Schwierigkeit vollzogen werden kann, wenn der Gegenstand oder Sachverhalt, der erkannt werden soll, unmittelbar im Bewußtsein gegeben ist: denn in diesem Falle haben der Erkenntnisinhalt und der Erkenntnisgegenstand dieselbe Art des Daseins. Man kann beide also miteinander vergleichen. Anders liegt der Sachverhalt aber, wenn der zu erkennende Gegenstand ein vom Bewußtsein unabhängiges und für sich bestehendes Sosein und Dasein besitzt. Die Wahrheit besteht in diesem Falle also in der Übereinstimmung zwischen etwas Bewußtseinsimmanentem und einem bewußtseinstranszendenten Gegenstande. Wie aber sollen wir jemals feststellen können, ob diese Übereinstimmung auch wirklich besteht, da das, was wir erkennen und somit nachprüfen können, stets etwas Bewußtseinsimmanentes zu sein scheint? Gegeben ist uns doch stets nur die Vorstellung von der Welt, nie die Welt selbst, und alle unsere Bemühungen, an jenes Transzendente, d. h. an das vom Bewußtsein der Essenz und Existenz nach Unabhängige heranzukommen, müssen notwendig vergeblich sein, denn mag ich ein Ding auch betasten, anschauen und denken, so ist der Inhalt dessen, was ich befasse, anschaue und denke nicht mehr bewußtseinstranszendent, sondern immanenter Bewußtseinsinhalt. Nehmen wir ein Urteil! „Der Stein ist schwer." Dieses Urteil behauptet von dem Stein das Schwersein. Was aber ist der Stein? Ein unabhängig vom Bewußtsein seiendes Ding? Das weiß ich nicht. Wissen habe ich nur von einer Vorstellung, deren Inhalt ich mit „Stein" benenne. Was ist das Schwersein? Eine Eigenschaft des Steines? Gewiß! Aber der Stein ist ja nichts anderes, als eine Vorstellung, ein Bewußtseinsinhalt. Also ist das Schwersein eine Eigenschaft, die ich dem Empfindungsinhalt „Stein" beilege, weil er in meinem Bewußtsein eine Schwerempfindung auslöst. Was sind also jene Relata, die in diesem Urteil in Beziehung gesetzt werden? Nichts anderes, als Bewußtseinsinhalte. Und dennoch soll ich nachprüfen, da ich ja eine wissenschaftliche Erkenntnis erlangen will, ob die Beziehung, die ich im Urteil ausspreche, einer trans-

subjektiven Wirklichkeit entspricht. Wir müssen somit feststellen, daß dies gar nicht möglich ist, denn wir kennen ja gar keine solche transzendente Wirklichkeit. Wir können also nie wissen, ob unser Urteil wahr ist, d. h. ob das im Urteil Behauptete auch wirklich mit dem „Ding an sich" übereinstimmt. Was wir feststellen können, ist lediglich das Übereinstimmen von Vorstellungen Wir können nur nachprüfen, ob das vom Stein behauptete Schwersein — und dieses ist ein Bewußtseinsinhalt — mit der Steinempfindung — auch ein Bewußtseinsinhalt — übereinstimmt. Es scheint somit nur zu klar zu sein, daß der Transzendenzcharakter des herkömmlichen Wahrheitsbegriffes auf Grund dieser festgestellten erkenntnistheoretischen Tatsache aufgegeben werden muß, wenn es nicht gelingt, diese Schwierigkeit von einer anderen Seite zu beleuchten, um sie dadurch für die realistische Wahrheitsauffassung ungefährlich zu machen. Halten wir uns aber vorerst nur an diese Tatsache, so müssen wir, wenn wir ihr gerecht werden wollen, den transzendenten Wahrheitsbegriff zu einem immanenten umgestalten. Wir hätten demnach jetzt unter Wahrheit die Übereinstimmung von Vorstellungen bzw. von Vorstellungskomplexen untereinander zu verstehen. Nicht aber würde aus dieser Tatsache folgen, daß der Abbildcharakter des transzendenten Wahrheitsbegriffes preisgegeben werden müßte, denn wir haben immer noch eine Übereinstimmung. Ein Abbild oder Nachbild aber besagt nichts anderes, als ein gewisses Entsprechen oder Übereinstimmen von Original und Bild. Wenn das Original auch keine bewußtseinstranszendente Realität mehr sein kann, so muß jetzt eben jene logisch primäre Vorstellung, von der das Übereinstimmen oder Entsprechen mit einer anderen behauptet wird, als Original angesehen werden. Ja, wir können schließlich gar nichts anderes, denn, wenn wir nunmehr auch nur noch eine Welt von Vorstellungen kennen, so muß doch auch hier, soll nicht ein Chaos das Letzte sein, irgendein Maßstab, ein Original vorhanden sein, nach dem sich alles andere zu richten hat. Ist dieser Maßstab aber nicht vorhanden, so ist es nur zu notwendig, einen solchen nach bestimmten Grundsätzen zu schaffen. Noch aus einem anderen Grunde ist ein geistiges Abbild in den Erkenntnisbeziehungen notwendig: Eine bloße Daseinserkenntnis irgendeines Gegenstandes würde nicht befriedigen; sie muß vielmehr von einer Soseinserkenntnis begleitet werden. Das Sosein des Gegenstandes aber spiegelt sich in dem Abbild der Erkenntnis wider. Mit der Aufgabe der transzendenten Wahrheit haben wir jedoch sowohl ein transzendentes Original, als auch ein transzendierendes Abbilden aufgeben müssen, und mit dem immanenten Wahrheitsbegriff kommen wir somit zu einer immanenten Abbildtheorie.

4. Wenden wir auf diese Überlegungen das aristotelisch-scholastische Begriffspaar „Form-Inhalt" an, so können wir die Sachlage auch so charakterisieren: Haben wir einen Gegenstand (Sachverhalt) erkannt (bewußt), so hat der Inhalt dessen, was wir denken (im Bewußtsein haben), natürlich dadurch Dasein, daß wir ihn denken (im Bewußtsein haben). Dem Denkinhalt (Bewußtseinsinhalt) wird also durch das Erkennen (Bewußtsein) die Form des Gedacht- oder Erkanntseins (Bewußtheit) verliehen, er wird gewissermaßen vom Erkennen (Bewußtsein) umklammert. Dieses Umklammertsein desjenigen, was erkannt wird (im Bewußtsein ist), kann man dann auch seine Geformtheit oder die Form nennen. Danach können wir jetzt sagen:

Alles Erkannte (Bewußte) ist geformter Gegenstand. Denken wir nun die Form dieses Gegenstandes weg! Was bleibt dann übrig? Nun, der ungeformte Gegenstand oder der Inhalt dieser Form. Diesen Inhalt können wir nicht erkennen, denn kennten wir ihn, wäre er kein reiner ungeformter Gegenstand, kein bloßer Inhalt mehr, sondern eben schon geformter Gegenstand.

Und von hier aus ist nun nur noch ein kleiner Schritt zu der Frage, ob der Begriff eines ungeformten Gegenstandes oder, was dasselbe ist, eines „ungedachten Seienden" überhaupt möglich sei, ob er logisch gültig oder nicht gar widerspruchsvoll ist. Denn von diesem angeblich „Ungedachten" kann man ja gar nicht aussagen, es existiere, ohne es dabei zu denken.

5. Mit diesen Schwierigkeiten hängt ein besonders in neuerer Zeit gemachter Einwand gegen den realistischen Wahrheitsbegriff zusammen. Man sagt, der strenge Realismus mache den Wahrheitsbegriff zum Wahrheitskriterium. Dies sucht man folgendermaßen darzutun: Setzt man in der Wahrheitsformel[1]) „intellectus" = Wahrnehmen, so erhält das „res" (Sein) einen engeren Sinn mit der Bedeutung bewußtseinstranszendente Wirklichkeit, also die der sog. realen Außenwelt. Die Formel besagt dann, Erkennen ist ein Abbilden dieser objektiven Welt auf die Seele, wenn auch sie dabei aktiv beteiligt ist. Diese Verwendung der Formel soll aber aus zwei Gründen unerlaubt sein. Mit ihr würde erstens vorausgesetzt, daß das, was dem unreflektierten Bewußtsein gegeben ist, tatsächlich die objektive Welt ist, daß dieses Gegebene tatsächlich schlechthin unabhängig vom Bewußtsein existiert. Wäre dies nicht der Fall, so würde offenbar kein Abbilden mehr stattfinden. Wahrnehmen ist aber noch kein Erkennen. Erst das reflektierte Bewußtsein kann entscheiden, ob bei dem Wahrnehmen ein Abbilden vorliegt oder vorliegen kann. Es muß also erst untersucht werden, ob ein Abbilden vorliegt, bevor man diese Formel auf die Relation „Seele-Welt" anwendet. Zweitens kann man beim Wahrnehmen nicht von Übereinstimmen bezw. Nichtübereinstimmen von Denken und Sein sprechen, weil dieses Sein, um dies festzustellen, doch außerhalb des Wahrnehmens beurteilt werden müßte. Erst ein Beurteilen kann also darüber entscheiden, und dies ist verschieden vom Wahrnehmen. Daraus folgt aber, „daß wir aus der Tatsache der Wahrnehmung der Welt ... durchaus nicht auf die Notwendigkeit der Übereinstimmung der Wahrnehmung und des Seins schließen dürfen." Dasselbe gilt analog, wenn man für Wahrnehmen Denken setzt.

Auch wir haben bereits betont, daß die adaequatio eine Tatsachenfrage ist[2]). Weil dem aber so sei, dürfe man, wenn man unter Sein alles Gegebene, wie es dem erkennenden Geiste gegenübertritt, verstehe, die Formel auf diese Relation vom Denken und Sein nicht anwenden, denn dadurch mache man den Wahrheitsbegriff zum Wahrheitskriterium[3]).

---

[1]) Vergl. dazu oben S. 2.

[2]) Vergl. dazu oben S. 4 ff.

[3]) Zu 5. vergl. Aloys Müller: „Über den Begriff der Wahrheit der Erkenntnis" (Archiv f. syst. Philos. 19 S. 380 ff.) und „Untersuchungen zum realist. Wahrheitsproblem", Bn. 1913 S. 3 ff. u. „Einleitg. i. d. Philos.", Bonn 1925, S. 77 ff. Ähnliche Gedanken finden sich bei Brugmans: „Etwas über Wahrheit" (Arch. f. syst. Philos. S. 9 ff.), 1922, u. C. Read: The Mathaphysics of Nature, London 1909.

6. Das „Ding an sich", ein vom Bewußtsein unabhängig Seiendes, ist uns durch diese Überlegung problematisch geworden; und damit erhält auch der transzendente Wahrheitsbegriff den Stempel der Problematik. Diese wird jedoch noch gesteigert, wenn wir den bisherigen Bedenken noch ein teleologisches hinzufügen. Es gilt nämlich als Ideal der Wissenschaft ihre größtmögliche Zweckmäßigkeit und Einfachheit. Das Einfache hat stets vor dem Komplizierten etwas voraus. Aus diesem Gesichtspunkte heraus ergibt sich in der Wissenschaft das Gesetz der Sparsamkeit oder Ökonomie. Es fragt sich daher, ob die Annahme einer realen Außenwelt, die ja doch so mancherlei Problematik in sich birgt, nicht überflüssig ist, und daher nach jenem Grundsatz als entbehrliche Zutat preiszugeben ist. Denn wozu etwas annehmen, was man gar nicht braucht?

7. Alle bisher erwähnten Schwierigkeiten haben eines gemeinsam: sie sind einseitig, da sie den Wahrheitsbegriff in der Erkenntnis ganz bestimmter Gegenstände betreffen. Es ist also die Frage, ob der realistische Wahrheitsbegriff, in seiner allgemeinsten Bedeutung, d. h. auf das Erkennen überhaupt angewandt, von jeder Schwierigkeit frei ist. Es ist klar, daß diese Frage die eminent wichtigste ist, da sie den Lebensnerv der Wahrheitsauffassung berührt.

Um diese Frage zu untersuchen, müssen wir nochmals auf den realistischen Erkenntnisbegriff in seiner allgemeinsten Form zurückgreifen, denn Wahrheit und Erkenntnis hängen ja innerlich zusammen. Dieser Erkenntnisbegriff setzt ein vom Erkennen unabhängiges Sein im Sinne der Existenz und Essenz voraus; und nur unter dieser Voraussetzung hat der realistische Wahrheitsbegriff einen positiven Sinn. Die letzte Entscheidung in der Wahrheitsfrage hängt daher von der Auffassung des Seins im allgemeinsten Sinne ab. Ist das Sein tatsächlich das Primäre, geht es dem Erkennen voran, wird es von ihm vorgefunden, oder ist es das erkennende Denken, welchen das Sein schafft? Ist das Sein dem Erkennen gegenüber ein An-sich, oder ist das Sein eine Setzung des erkennenden Denkens?

Auf den ersten Blick mag eine derartige Fragestellung sonderbar erscheinen. Sie versteht sich auch keineswegs von selbst. Es ist daher erforderlich, den Grund für die Berechtigung dieser Frage aufzudecken. Wir gehen dabei aus von der Tatsache, daß es Wissenschaft gibt. Der Wissenschaft aber ist es eigen, streng allgemeingültige und begründete Erkenntnisse zu enthalten. Wir sehen daraus, daß der Erkenntnisbegriff jetzt um die Merkmale der Allgemeingültigkeit und Begründetheit erweitert ist. Die Erkenntnisse unterscheiden sich nun dadurch, daß die einen einen partikulären, die andern einen allgemeineren Inhalt haben. Es muß somit auch Denkinhalte von allgemeinstem Inhalte geben. Es sind dies die Grundsätze oder Prinzipien des Denkens. Grundsätze werden sie deshalb genannt, weil sie die andern Erkenntnisinhalte begründen. Es muß also auch Erkenntnisse geben, die auf dem Verhältnis von Folge und Grund zu den Denkgrundsätzen beruhen. Es scheint somit, daß es auch Erkenntnisse ohne gegenständliche Normierung gebe. Doch nur scheinbar. Denn auch jene Prinzipien des Erkennens bedürfen einer Begründung. Es fragt sich daher, worauf sie zurückzuführen sind. Eines läßt sich nun von vorneherein sagen: Die Basis jener Grundsätze muß so beschaffen sein, daß deren Allgemeingültigkeit gewährleistet ist. Nun behauptet der Realismus, daß alle Erkenntnis, also auch jene letzten Grundsätze auf Verhältnissen und Sachverhalten am Seienden gründe. Die uns jetzt interessierende Frage ist daher die: Ist das Seiende ohne Unterschied

so beschaffen, daß es jene Bedingung der Allgemeingültigkeit erfüllen kann? Es ist klar, daß, wenn diese Frage zu verneinen ist, das Sein nicht mehr als normierendes Moment in der Erkenntnis betrachtet werden kann, denn dann haben jene Grundsätze keine gegenständliche Basis. Vom Seienden haben wir nun durch die äußere oder innere Erfahrung Kenntnis. Die Erfahrung kann scheinbar aber keine streng allgemeingültigen Erkenntnisse liefern, da wir die Tatsache beobachten können, daß wir über das in der Erfahrung Gegebene oft unser Urteil ändern müssen, also nicht zu apodiktischen Erkenntnissen gelangt sind. Diese Schwierigkeit wird aber sofort behoben, wenn das Denken den Objekten der Erfahrung (dem Seienden) seine Gesetze vorschreibt. In diesem Falle wäre also tatsächlich das Sein eine Setzung des Denkens. Dieses Sein und seine Sachverhalte zu erfassen, wäre nach dieser Auffassung die Aufgabe des Erkennens.

Wir gewinnen aus dieser Überlegung die Einsicht, daß die oben gestellte Frage, ob das Erkennen das Erfassen eines von ihm Unabhängigen, oder die Setzung von Gegenständen und Sachverhalten bedeute, nicht ohne Grund gestellt ist, und daß sogar die Bejahung des ersten als auch zweiten Teiles dieser Frage denkbar ist.

8. Zu diesen theoretischen Schwierigkeiten kommt dann noch eine praktische. Der Geist soll abhängig sein von den Dingen. Der menschliche Geist, der dazu berufen ist und den Drang in sich fühlt, allem Geschehen und Sein den Stempel seiner Kulturtat aufzudrücken, soll sich in seinem Erkennen vor der Macht einer objektiven, ihm gebietenden, und sein Erkennen normierenden Welt im Gehorsam und Demut beugen. Das scheint zumal für das moderne, in gesteigertem Maße ausgeprägte Autonomiebewußtsein ein unerträglicher Zustand zu sein.

§ 3. Die aus den Schwierigkeiten des herkömmlichen Wahrheitsbegriffes entstandene moderne Wahrheitsauffassung.

1. Die Schwierigkeiten des realistischen Wahrheitsbegriffes, die wir im vorigen Paragraphen aufgedeckt haben, lassen wir vorläufig auf sich beruhen. Erst im Schlußteil der Arbeit wollen wir uns mit ihnen auseinandersetzen. Vorerst haben wir noch zu untersuchen, welche Folgen die Bedenken, die wir gegen die herkömmliche Wahrheitsauffassung geltend gemacht haben, in der Geschichte des philosophischen Denkens ausgelöst haben. Daß es dabei zu einer radikalen Umgestaltung jener traditionellen Lehre von der Wahrheit kommen konnte, kann uns jetzt, nachdem wir die Problematik derselben kennengelernt haben, nicht mehr wundernehmen. Vielmehr wird uns gerade ein tiefes Verständnis und eine klare Erkenntnis jener Schwierigkeiten ein wertvoller Schlüssel zum Verstehen des modernen Wahrheitsbegriffes sein.

Die dem Realismus entgegengesetzte Auffassung nennt man Idealismus. Das wesentliche dieser erkenntnistheoretischen Richtung besteht in der Leugnung des realen außerbewußten Seins. Konsequenterweise muß sich der idealistische Wahrheitsbegriff entwickeln, der dann in einer Übereinstimmung des Erkennens mit den Gesetzen des Denkens gefunden wird. Je nachdem man nun diese Gesetze deutet, entstehen die verschiedenen Formen des Idealismus. Man kann

allgemein einen psychologischen und einen logisch-erkenntnistheoretischen Idealismus unterscheiden.[1]) Jene ist mit dem Namen Berkeley, diese mit dem Kant verknüpft. Der Ire Berkeley vertritt den Grundsatz: esse est percipi, d. h., das Sein eines Dinges besteht in seinem Wahrgenommen-Werden. Dadurch, daß ich ein Ding wahrnehme, hat es Dasein, und dadurch, wie ich es wahrnehme, hat es sein Sosein. Diese Form des Idealismus wollen wir aber wegen seiner Identifizierung von Bewußtsein mit psychischen Perzipieren nicht besprechen, sondern in unserer erkenntnistheoretischen Untersuchung kommt uns alles auf die zweite logische, auf Kant zurückgehende Form der idealistischen Wahrheitsinterpretation an. Es wird daher zunächst angebracht sein, einen Blick auf die Kantische Erkenntnislehre zu werfen.

2. Wir sind uns dabei durchaus bewußt, daß die Diskussion über die Kantische Erkenntnisauffassung zur Zeit keineswegs abgeschlossen ist, und daß bezüglich deren Interpretation alles andere denn Einstimmigkeit herrscht. Besonders seine Lehre vom „Ding an sich" ist gar manchem seiner Jünger als eine „ungeheure Inkonsequenz" erschienen, vor allem aber ist es der dunkle Begriff der „transzendentalen Apperzeption", der in den allerverschiedensten Färbungen in der nachkantischen Philosophie widerschimmert. Windelbands vielzitierter Ausspruch: „Kant verstehen heißt über ihn hinausgehen", und Lasks Versuch einer Synthese zwischen Aristoteles und Kant zeigen deutlich, daß man sich über Kant noch lange nicht in allen Punkten einig ist. Auch scheint unter den kritischen Realisten noch keine einheitliche Klarheit in der Kantauslegung erzielt zu sein. So versucht Adolf Dyroff[2]) Kant mit der Scholastik in Beziehung zu bringen. Er sagt: „Hätte ihm (Kant) der Begriff des Sachverhaltes vorgelegen, mir ist zweifelhaft, ob er diesen durch einen Denkverhalt hätte ersetzen wollen." Das Ungeheuerlichste in dieser Frage hat sich jedoch Hugo Bund[3]) geleistet, indem er einfach Thomas von Aquino als den Philosophen der Katholiken absetzt und an seine Stelle Kant einführt. Wir wollen dennoch versuchen, ein anschauliches Bild der kantischen Erkenntnislehre zu gewinnen, und da Kant den größten Teil seiner Untersuchungen dem großen Gebiet der Naturerkenntnis gewidmet hat, wollen wir uns im wesentlichen hieran halten.

Um hier möglichst klar zu sehen, wollen wir Kants Antwort auf folgende vier Fragen zu erfahren suchen: Welches sind die Elemente der Erkenntnis, welches die Quellen der Erkenntnis, wie verhält es sich mit der Transzendenz und endlich, worin besteht die Wahrheit der Erkenntnis?

Kants Stellungnahme zu diesen Fragen ist wesentlich dadurch bedingt, daß er versuchte, eine Synthese zwischen dem Rationalismus, der ihm zu leicht zu willkürlichen dogmatischen Konstruktionen und dem Empirismus, der nicht zu allgemeingültigen Erkenntnissen führte, zu schaffen. Als oberstes Ziel schwebt ihm dabei die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erkenntnis vor.

a) Nach Kant wird die Erkenntnis durch dreierlei konstituiert:
   α) durch das Subjekt, das erkennt;

---

[1]) Die pragmatistische Bedeutung kommt hier nicht in Betracht, da an Stelle der objektiven realen Welt eigentlich kein Bewußtsein gesetzt wird, sondern als Maßstab für die Wahrheit der Erkenntnis das Nützliche und das Erfolgreiche hingestellt wird. Vergl. dazu: James: „Der Pragmatismus (dtsch. v. Wilh. Jerusalem, Lpzg. 1908). S. Schiller: „Studies in Humanism, Ldn. 1907. Eine positivistische Form des Pragmatismus findet sich bei E. Mach: „Erkenntnis und Irrtum" Lpzg. 1906. Avenarius: „Kritik der reinen Erfahrung" Lpzg. 1907. Bei G. Simmel: „Philosophie des Geldes" 2 (Lpzg. 1907) wird die Wahrheit unter biologischem, lebensphilosophischem Aspekt angesehen.

[2]) „Kant u. d. Scholastik" (Jahrb. d. Görresgesellsch. Fulda 1924, S. 97—108.)

[3]) „Kant als Philosoph des Katholizismus" Berlin 1913.

β) durch den Gegenstand, der erkannt wird und
γ) durch das Moment der Synthesis.

So definiert er denn Erkenntnis als Bewirkung einer „synthetischen Einheit in dem Mannigfaltigen der Anschauung".[1])

b) Die Erkenntnis kann aus dreierlei Quellen fließen:

α) Aus der Erfahrung. Nur in der Erfahrung können uns die Gegenstände der Erkenntnis gegeben werden.[2]) Das Wesen der Erfahrungserkenntnis sieht Kant in der Verknüpfung der Wahrnehmungen. Diese Verknüpfung muß den Charakter der Notwendigkeit haben.[3]) Die Wahrnehmung kann jedoch keine Allgemeingültigkeit der Erkenntnis gewährleisten.[4]) Um diese zu erlangen, nimmt Kant als zweite und wichtigste Quelle der Erkenntnis

β) den Verstand oder das begriffliche Denken an. Erst der Verstand liefert allgemeingültige und notwendige Erkenntnisse. Diese müssen a priori, d. h. unabhängig von der Erfahrung sein. Insofern Kant den Verstand als die eigentliche Quelle streng allgemeingültiger und notwendiger Erkenntnisse ansieht, vertritt er in dieser Frage einen apriorischen Rationalismus. A priori sind nach ihm die Anschauungsformen (Raum und Zeit) und die Verstandesformen, die Kategorien. Sie sind es deshalb, weil nach seiner Meinung keine Erfahrung ohne sie möglich ist: Sie sind die Bedingungen aller möglichen Erfahrung und insofern transzendental. Diese reinen apriorischen Formen werden nun in der notwendigen, allgemeingültigen Erkenntnis von der Subjektivität dem Material der Empfindungen hinzugetan.[5]) Da aber alle wissenschaftliche Erkenntnis nach Kant synthetisch sein muß, kommen wir von hier aus zu seinen berühmten synthetischen Urteilen (Erkenntnissen) a priori.

γ) Als dritte Erkenntnisquelle führt Kant dann noch die Einbildungskraft an. Er versteht darunter das „Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen"[6]). Wie die apriorischen Formen der Anschauung und des Verstandes und die synthetischen Grundsätze a priori die Bedingung aller möglichen Erfahrung sind, so soll umgekehrt die Einbildungskraft aller Erkenntnis a priori zugrunde liegen. Durch die transzendentale Funktion der Einbildungskraft werden Sinnlichkeit und Verstand in der Erkenntnis erst notwendig verknüpft[7]). So findet er dann in der „transzendentalen Einheit der Synthesis der Einbildungskraft" die reine Form aller Erkenntnis überhaupt[8]).

---

[1]) Vgl. Kr. d. r. V.[2] (ed. Vorländer), S. 762 (105, 283, 271).

[2]) a. a. O. S. 262, 263 und Schriften z. Logik und Metaphysik (1766—86) ed. Vorl. S. 102, 162, 218, 219.

[3]) a. a. O. S. 172, 214, 215.

[4]) a. a. O. S. 51 (6).

[5]) a. a. O. S. 326 (367).

[6]) a. a. O. S. 164 (151).

[7]) a. a. O. S. 725 (125, Beilagen zu der 1. Ausg. 1781).

[8]) a. a. O. S. 721 (119, Beilagen zu der 1. Ausg. 1781).

c) Von hier aus läßt sich dann auch die Kantische Lösung des Transzendenzproblems verstehen. Kant unterscheidet zwischen dem Phainomenon und Nooumenon[1]). Das Phainomenon wird uns in der Erfahrung gegeben. Das Nooumenon, das „Ding an sich" dagegen bleibt uns stets unbekannt. Kant leugnet nicht seine Existenz, sondern nur seine Erkennbarkeit. Der Gegenstand der Erkenntnis ist also das Phainomenon. Nun dehnt er das Bedingungsverhältnis zwischen den apriorischen Formen und apriorisch-synthetischen Grundsätzen und der Erfahrung auch weiterhin auf die Gegenstände der Erkenntnis aus. So sagt er denn: „Die Bedingungen einer möglichen Erfahrung sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände überhaupt"[2]). Die Grundsätze des synthetischen Denkens schaffen also nach den entsprechenden Gesetzen die Erkenntniswelt. Jetzt wird auch verständlich, warum Kant die Empfindungsinhalte dem Bewußtsein als Chaos gegeben sein läßt, denn nur dann, wenn diese ohne jede eigne Ordnung und Beziehung sind, hat das Denken die Macht, dieses chaotische Material der Anschauung gemäß seinen synthetischen, apriorischen Grundsätzen zu formen[3]). So kann Kant gemäß seiner Forderung eine streng allgemeingültige und notwendige Erkenntnis erreichen, da diese ja nicht von den Gegenständen herrührt, sondern eben durch jene apriorischen Grundsätze und Formen geschaffen wird, und sagen: „Der Verstand ist die Quelle der Gesetzmäßigkeit der Natur[4]"). Daher fordert er eine transzendentale Erkenntnis, d. h. eine solche, die „sich nicht nur mit den Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt"[5]), und sich selbst einen transzendentalen Idealisten nennen, da er „die Erscheinungen insgesamt als bloße Vorstellungen und nicht als Ding an sich selbst"[6]) ansieht. Das Sein wird so auf das transzendentale Bewußtsein zurückgeführt.

d) Wir brauchen nunmehr nur den Schluß aus dem Vorhergehenden zu ziehen, um Kants Antwort in der Wahrheitsfrage zu erhalten, wenn sich auch Gegensätze zwischen seiner vorkritischen und kritischen Zeit ergeben. Daß er in seiner vorkritischen Zeit dem traditionellen Wahrheitsbegriff noch näher stand, geht aus folgendem Satze hervor: „Der menschliche Verstand ist an gewisse Regeln gebunden. Man irrt nicht deswegen, weil der Verstand die Begriffe regellos verknüpft, sondern weil man dasjenige Merkmal, was man in einem Dinge nicht wahrnimmt, auch von ihm verneint und

---

[1]) Schriften zur Logik u. Metaphysik (ed. Vorl.) 1790—93, S. 29, Anm. f. S. 47, 61. Kr. d. r. V. S. 714, 715, 760, 35, 227, 95, 96 (108, 109, 383 Beil. XXVIII, 59, 60).

[2]) a. a. O. S. 716, 727 (Beilagen z. 1. Ausg. S. 127), 713 (B. z. 1. A. S. 106).

[3]) a. a. O. S. 718, 726 (113, 114, 125, 126).

[4]) a. a. O. S. 727 (126, 127, 128).

[5]) a. a. O. S. 68 (25, 26).

[6]) a. a. O. S. 744 (370).

urteilt, daß dasjenige nicht sei, wessen man sich in einem Dinge nicht bewußt sei“ [1]).

Auch der kritische Kant definiert Wahrheit als Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstand [2]). Jedoch muß man sich jetzt bewußt sein, was „Gegenstand“ hier bedeutet. Wir wissen nämlich, daß der Gegenstand nichts anderes, als ein nach bestimmten Regeln geschaffenes Gebilde ist. Entspringt die Urteilsnotwendigkeit jener Grundsätze der Erkenntnis aus den Gegenständen, wie Aristoteles es annahm, so kann man natürlich keinen Widerstreit zwischen dem modernen und scholastischen Begriff der Wahrheit finden, denn dann umfaßt auch diese die Abhängigkeit der Erkenntnis von den Grundsätzen. Das aber leugnet ja eben Kant, weil er eine allgemeine und notwendige Erkenntnis erzielen will, diese aber nach seiner Meinung nicht zu erreichen ist, wenn er diese Grundsätze auf dem Wege der Induktion in den Gegenständen finden wollte. Es bleibt ihm daher nichts anderes übrig, als jene Grundsätze des Denkens transzendentaliter zu deduzieren. So kommt Kant zu seinem formalen Wahrheitsbegriff, der in einer „Übereinstimmung der Erkenntnis mit den Gesetzen des Verstandes“ [3]) besteht. Konsequent fundiert er dann auch das Kriterium der Wahrheit in jenem transzendentalen Bewußtsein [4]).

3. Dieser transzendentale Idealismus Kants ist nun besonders in der Philosophie der Romantik weiter ausgebildet worden. Vor allem war es die schwer verständliche Lehre von jenem „transzendentalen Bewußtsein überhaupt“, die den Geist immer wieder aufs neue anspornte. Fichtes Lehre vom „absoluten Ich“ ist nichts anderes, als eine gewaltsame und künstliche Weiterbildung der Lehre des Meisters. Ebenso ist Hegels Panlogismus eine natürliche Folgeerscheinung der Kantischen Philosophie. Genährt von diesem Geiste, entstand dann im Jahre 1865, hervorgerufen durch Friedrich Albert Langes (1828—75) „Geschichte des Materialismus“, wo die „Unhaltbarkeit“ jedweder Metaphysik als nicht zu rechtfertigender „Dogmatismus“ dargetan wird, die sog. Marburger Schule des Kantianismus. Ihre klassischen Vertreter Hermann Cohen und Paul Natorp setzen sich mit aller Entschiedenheit für eine Logisierung und Mathematisierung der Methode ein; sie gehen insofern noch über Kant hinaus, als sie als einzige Erkenntnisquelle nur das reine Denken anerkennen.

4. Nicht so radikal in der Ausprägung der Lehre Kants sind dagegen die Vertreter der badischen Schule des Kantianismus. Ihre spezifische Eigenart ist wesentlich bestimmt durch die Übernahme der Lehre Lotzes vom Gelten im Gegensatz zum Sein. Diese Lehre wurde nun auf das transzendentale „Bewußtsein überhaupt“ angewandt und dadurch als ein Sollen, eine Norm, ein Gelten und schließlich als Wert hingestellt. Dieser Wert stellt dann das Reich des Logos, der Wahrheit im Gegensatz zur Wirklichkeit dar. Noch an zwei andere Begriffe der Kantischen Philosophie wird dabei zur Begründung der

---

[1]) Schriften z. Logik u. Metaphysik 1755—65 (ed. Vorl.) S. 145.

[2]) Kr. d. r. V. 2 (ed. Vorl.) S. 112, 677, 228, 271, 548, (82 f. 848, 238, 296, 670).

[3]) a. a. O. S. 315 (350).

[4]) a. a. O. S. 627 (779).

Wertlogik angeknüpft: An den der „Idee“ und an die Forderung Kants der „quaestio iuris“ neben der „quaestio facti“. Der Begriff der „Idee“ als „Aufgabe“ gefaßt, soll etwas zu Verwirklichendes, also etwas Unwirkliches darstellen und so zum Reiche des theoretischen Wertes überleiten. Ebenso wollen die badischen Kantianer aus der Tatsache, daß Kant die quaestio iuris gestellt hat, einen Ansatz für ihre Wertlehre im System ihres Meisters finden. Der badische Kantianismus ist also wertphilosophisch fundiert, seine Lehre vom Logos ist Wertlogik.

§ 4. Aufgabe und Zweck der Schrift.

1. Vorliegende Schrift stellt sich nun die Aufgabe, den wertphilosophischen Gehalt in der Erkenntnis- und Wahrheitslehre dieser badischen Schule des Kantianismus herauszuschälen. Es wird daher die Werttheorie jener Philosophen näher zu untersuchen sein. Ferner soll unsere Betrachtung unter dem Gesichtspunkte des Entwicklungsgedankens voranschreiten. Das Verhältnis von Lehrer und Schüler soll näherhin gewürdigt werden.

2. Der Zweck dieser Arbeit soll sich jedoch nicht in der Darstellung jener Wertlogik erschöpfen, sondern — das können wir jetzt vorweg nehmen, nachdem Realismus und Idealismus im Vorigen das Wort erhalten haben — es soll durch diese Schrift der von Aristoteles begründeten und von der Scholastik ausgeprägten Erkenntnislehre ein bescheidener Dienst geleistet werden. Wir werden uns daher zu fragen haben, ob durch jene Wertlogik die Schwierigkeiten des realistischen Wahrheitsbegriffes überwunden werden können, oder ob nicht der kritische Realismus selber viel geeignetere Mittel besitzt, um jene Bedenken zu entkräftigen.

§ 5. Gang der Untersuchung.

1. Wir werden daher im 2. Abschnitt die einzelnen Vertreter der Schule zu Worte kommen lassen, und zwar in chronologischer Reihenfolge. Wir glauben, daß dadurch die Weiterentwicklung des Lehrgehaltes deutlicher werde (1.—6. Kap.). Neben den sechs Hauptvertretern der Schule (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Jonas Cohn, Hugo Münsterberg, Emil Lask und Bruno Bauch) sollen dann im 7. Kapitel noch andere Philosophen kurz besprochen werden, die mit den erstgenannten in enger Beziehung stehen und ebenfalls zur Schule gehören oder derselben nahe stehen. Das 8. Kapitel wird dagegen zeigen, daß die Lehre von der Wahrheit als eines logischen Wertes auch außerhalb jener Schule und des Kantianismus Anhänger gefunden hat.

2. Im 3. Abschnitt soll dann die Lösung der im 1. Abschnitt aufgestellten Antithese zwischen Realismus und Idealismus unter besonderer Berücksichtigung der transzendentalen Wertlogik versucht werden.

Zweiter Abschnitt.

Die Wahrheit als logischer Wert.

Wir müssen zunächst ein allgemeinstes Charakteristikum der Wertlogiker in der badischen Schule gewinnen. Dieses sehen wir in der Auffassung der Wahrheit als eines logischen Wertes. Dieser Sachverhalt soll uns als allgemeinstes Merkmal des badischen Kantianismus dienen. Doch gehört, wer die Wahrheit als logischen Wert auffaßt, damit allein noch nicht zu jener Schule; seine Philosophie muß vielmehr noch das Merkmal des Kantianismus erfüllen. Zu unserm Aufgabengebiet gehören also jene Philosophen, die Kantianer in irgendeinem Sinne sind und zugleich die Wahrheit als logischen Wert auffassen. Es scheidet demnach aus unserer Betrachtung aus: Erstens, die sogenannte Kulturphilosophie, in deren weiteren Aufgabenkreis sich die Wertphilosophien im engeren Sinne bewußt hineinstellen. Das Ziel der Wertphilosophie soll nämlich Kulturphilosophie sein. Jenen Kulturphilosophen im weiteren Sinne fehlt aber eben das charakteristische Merkmal der Wertlogik, um sie als Wertphilosophen im engeren Sinne ansehen zu können. Wir meinen hier Denker von der Art Rudolf Euckens, Georg Simmels, Eduard Sprangers etc. Zweitens alle diejenigen, die zwar die Wahrheit als Wert, aber nicht als logischen oder theoretischen, sondern als praktischen Wert auffassen. Also alle Pragmatisten[1]). Die Behandlung der Wertlogik hat demnach nicht das geringste mit Pragmatismus zu tun, und das sei gleich betont, nichts wäre falscher, als die Wertphilosophie mit ihm in einen Topf zu werfen.

Überschauen wir die Entwicklung des Lehrgehaltes in der badischen Schule, so können wir folgendes feststellen: Von Wilhelm Windelband wird zum ersten Male die Wahrheit als theoretischer Wert aufgefaßt, und dies geschieht in Anlehnung an die kantische Erkenntnislehre. Dabei ist seine Lehre aber vielfach noch von psychologistischen Anschauungen durchsetzt. (1. Kap.)

Dieser Wertcharakter der Wahrheit wird nun, was bei Windelband nicht geschieht, von seinem großen Schüler Heinrich Rickert transzendentalphilosophisch begründet. (2. Kap.)

Der Utraquismus im Wahrheitsproblem bei Jonas Cohn ist im wesentlichen nicht über Rickert hinausgekommen. (3. Kap.)

Hugo Münsterberg hat durch seinen Voluntarismus den Problemkreis noch erweitert und stellt auf der ganzen Entwicklungslinie den Höhepunkt des Fichteanismus dar. (4. Kap.)

---

[1]) Vergl. oben S. 10 Anm.

Durch Emil Lask wird das ganze Problem nochmals von Grund auf in Angriff genommen und zwar in gerader Linie über Windelband und Rickert, jedoch ohne sklavische Anlehnung an seinen Meister, sondern mit großer Selbständigkeit, mit der er dann einen Versuch einer Synthese zwischen Aristoteles und Kant gewagt hat. (5. Kap.)

Vorwiegend Platonisches Gedankengut macht sich Bruno Bauch zunutze; den logischen Wahrheitswert sucht er dann als transzendentalen Grund alles Wirklichen hinzustellen. (6. Kap.)

1. Kapitel.

Die kantianistische und psychologistische Auffassung der Wahrheit bei Wilhelm Windelband 1848—1915.

Geboren zu Potsdam, studierte in Jena, Göttingen und Heidelberg als Schüler von Lotze und Kuno Fischer. Durch letzteren wurden in ihm die Interessen für geschichtliche Probleme geweckt, wodurch er später seinen großen Ruhm als Philosophiehistoriker erlangte. In Anlehnung an Kant kennt er in der Philosophie nur vier Problemkreise: Logik, Ethik, Aesthetik und Religionsphilosophie. Psychologie, Soziologie und Methaphysik haben demnach in seinem philosophischen System keinen Platz[1]).

§ 6. Der Begründer der Schule.

1. Dadurch, daß Wilhelm Windelband als erster bewußt und ausdrücklich das Wesen der Philosophie als Philosophie der Werte faßte, ist er zum Begründer der badischen Wertphilosophie des Neukantianismus geworden. Als historisches Dokument wollen wir dafür die erste Ausgabe seiner „Präludien" vom Jahre 1883 ansehen, wo er in seinen gesammelten Aufsätzen und Reden sein philosophisches Programm als Wertphilosophie charakterisiert.

2. In der Gegenstandstheorie pflegt man die Unterscheidung zwischen sinnlichen, unsinnlichen und übersinnlichen Gegenständen zu machen. Für jene nichtsinnlichen Gegenstände (Beziehungen, von denen man nicht sagen kann, daß sie ein Dasein besitzen), hat nun Lotze den Ausdruck gefunden[2]): sie gelten. Durch diese Lehre vom Gelten hat Lotze einen Dualismus zwischen Sein und Gelten konstituiert. An diesen Dualismus knüpft Windelband an, indem er die beiden Gegenstände, die sinnlichen und übersinnlichen, aus seiner philosophischen Betrachtung ausschaltet und seine Philosophie zu einer Bedeutungslehre umgestaltet. Diese soll aber nichts anderes als die Geltung der Gegenstände untersuchen, und diese findet er dann letztlich im Wert. So definiert er dann Philosophie als „die kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten.

---

[1]) Werke: „Lehre vom Zufall" (Diss.); „Geschichte der neuen Philosophie" (Renaissance: Hegel, Herbert, Schopenhauer); „Präludien" (1. Ausg. 1883); „Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil", 1884; eine Synthese seines historischen und systematischen Denkens stellt sein „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie" 1910 dar; „Plato" Stgrt. 1910; „Vorträge über die Philosophie im modernen Geistesleben" Tüb. 1909; „Comte" (nicht veröffentlicht); „System der Kategorien" 1900; „Über Willensfreiheit" 1904; „D. Philos. zu Beg. d. 20. Jahrh." Heidelberg 1907; „Prinzipien der Logik" 1911; „Einleitung in die Philosophie" 1914.

[2]) Logik 1874 S. 499 ff.

Die Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten: das bezeichnet die Gegenstände. Die kritische Wissenschaft: das bezeichnet die Methode der Philosophie.“ [1]) Darum deutet er auch die Kantische Philosophie als eine solche vom irrationalen Gelten, von dem, was ewig sein soll, ohne sein zu müssen. Das ist für ihn der Sinn des kantischen Begriffes der „Idee“. Kants kritische Lehre von den Normen ist in Windelbands Augen nichts anderes als Wertphilosophie. Ebenso sieht er den Begriff der „Regel“ bei Kant als ein normierendes Element in der Logik und das kantische a priori, das nie als etwas Wirkliches zu verstehen sei, als Fundamente seiner Wertphilosophie an. Gleicherweise kann er Fichtes Philosophie des „Sollens“ und Hegels Lehre vom „objektiven Geiste“ nur als Wertphilosophie begreifen. Auch Schopenhauers und Nietzsches Kulturphilosophie ist eine Philosophie der Werte, wenn auch mit negativem Vorzeichen.

3. Diese Gedanken, die Windelband bei jenen Denkern gefunden zu haben glaubt, hat er nun in philosophischer Systematik verarbeitet und in dieser Form einem größern Schülerkreis als Vermächtnis hinterlassen, das dann im einzelnen noch weitere Durchbildung und Ausarbeitung erfahren hat, wobei sich jedoch der Kern unverfälscht erhalten hat. Windelband wird darum mit Recht der Begründer der badischen Schule des Neukantianismus genannt.

Gehen wir nunmehr zu seiner Lehre im einzelnen über.

§ 7. Erkennen als Bejahen bezw. Verneinen und als selektive Synthesis.

1. Windelband knüpft bei der Untersuchung des Erkenntnisbegriffes an die von Kant gemachte Unterscheidung zwischen Empfindung und den allgemeinen Sätzen oder Axiomen an. Zwischen diesen beiden Polen bewegt sich ein jegliches Erkennen. Dabei werden die Empfindungen mittels der logischen Verknüpfungsformen unter diese allgemeine Sätze gebracht. Alle unsere Erkenntnis besteht darin, „das Allgemeinste und das Besonderste durch Zwischenglieder“ [2]) zu verknüpfen. Diese Zwischenglieder sollen von unserm Denken „erzeugt“ werden. Von jenen Axiomen aber verlangt Windelband, daß sie notwendig gelten; er meint jedoch keine logische Notwendigkeit, denn mit dieser kann die Geltung der Axiome nicht bewiesen werden, sondern er versteht darunter vielmehr eine teleologische Notwendigkeit, d. h., daß man sie als notwendige Voraussetzung alles Erkennens anerkennen müsse [3]).

2. Aus der Auffassung der Erkenntnis als Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine ergibt sich für Windelband noch eine zweite Voraussetzung des Erkennens, nämlich, daß die Verhältnisse unserer Empfindungen so beschaffen seien, daß sie sich den Axiomen unterordnen lassen. Mit Lotze ist er der Meinung, daß die Unterordnung des Empfindungsmaterials unter die axiomatischen Voraussetzungen eine

---

[1]) „Präludien“ I[5] S. 18 f. Tübingen 1915.
[2]) „Präludien“ II S. 103.
[3]) a. a. O. S. 109.

„glückliche Tatsache" sei. Dies folgert er aus der Überzeugung, daß wir alle unsere Wahrnehmungen denkend verarbeiten können[1]).

3. Es folgt daher zunächst aus dieser Erkenntnisauffassung, daß Erkenntnis nicht identisch ist mit Vorstellen, da in ihr zum Vorstellen ja noch andere Momente hinzukommen. Daher ist die Erkenntnis nur erst in Form einer Aufgabe in der Vorstellung enthalten, d. h. den Vorstellungen ist aufgegeben, Erkenntnis zu werden[2]). Aber Windelband geht über diese Folgerung noch hinaus, indem er seinem Erkenntnisbegriff noch ein wesentliches konstitutives Merkmal hinzufügt: Die Bejahung bezw. Verneinung oder die Billigung bezw. Mißbilligung[3]). Er kommt zu diesem Ergebnis durch die Überlegung, daß wir nicht von der Tatsache, daß wir Erkenntnis haben, sondern daß wir sie in der Wissenschaft zu haben beanspruchen, bei der Untersuchung des noetischen Problems ausgehen. Die Wissenschaft ist uns dabei als etwas Tatsächliches gegeben, die Erkenntnis aber als Aufgabe in ihr enthalten, d. h. Erkennen bedeutet nichts anderes, als die Sätze der Wissenschaft, die mit einem Geltungsanspruch auftreten, zu bejahen oder zu verneinen. Das Verhältnis von tatsächlicher Wissenschaft und aufgegebener Erkenntnis dient Windelband also zur Ableitung dieses Merkmals in seinem Erkenntnisbegriff[4]).

4. Da aber nicht alle Behauptungen, die mit jenem Geltungsanspruch auftreten, tatsächlich anerkannt werden können (d. h. als wahr erkannt werden können), so muß hier eine Auswahl vorgenommen werden. Da ferner, wie wir oben[5]) gesehen haben, jede Erkenntnis als Verknüpfung von allgemeinem und besonderem zu begreifen ist, ergibt sich aus diesen beiden Momenten der selektiven Billigung und synthetischen Verknüpfung ein Erkenntnisbegriff, dessen Wesen in einer selektiven Synthesis besteht[6])[7]).

Diese Erkenntnisauffassung wird dann in der Urteils- und Begriffslehre noch näher präzisiert. Wir müssen daher zunächst zusehen, welche Folgen diese Erkenntnisinterpretation für die Auffassung vom logischen Begriff und Urteil haben.

§ 8. Das Urteil als „Beurteilung" und der Begriff als Erzeugnis des selektiven synthetischen Denkens.

1. Wir können zusammenfassend fünf konstitutive Momente im Windelbandschen Erkenntnisbegriff unterscheiden:

a) Das Besondere (die gegebenen Empfindungen);
b) Das Allgemeine (die Axiome);
c) Die das Besondere und Allgemeine verknüpfenden Zwischenglieder (die vom Subjekt geschaffenen logischen Verknüpfungsformen);
d) Das die Zwischenglieder erzeugende und das Besondere und Allgemeine verknüpfende Subjekt;
e) die Billigung bezw. Mißbilligung dieser Verknüpfung.

---

[1]) a. a. O. S. 104.
[2]) Einl. i. d. Philos., Tüb. 1915, S. 190.
[3]) „Präludien" I, 5. Aufl., S. 34.
[4]) Einl i. d. Philos. S. 194.
[5]) Vergl. S. 17.
[6]) a. a. O. S. 235 „Präludien", 3. Aufl. S. 16.
[7]) Als Kriterium der Selektion gibt W. an, daß wir das an dem Objekt auswählen, was uns „für sein Verhältnis zu uns und zu anderen Menschen irgendwie wichtig sein kann" („Präludien" 3. Aufl. S. 16).

Der Gegenstand der Erkenntnis besteht dann aus der Synthese des unter a, b und c Genannten. Diese fünf Momente jenes Erkenntnisbegriffes spiegeln sich nun wider in der Lehre vom Urteil und Begriff.

2. Urteilen heißt bei Windelband „nicht bloß Vorstellungen miteinander verbinden, sondern diese Verbindung behaupten als eine gültige oder wahre — andererseits im negativen Urteil sie verwerfen als eine falsche“[1]). Er sieht demnach im Urteil ein Gebilde, in dem sich „die Gesamtheit des geistigen Wesens mit seinen beiden typischen Merkmalen des Theoretischen und Praktischen am deutlichsten und vollkommensten ausprägt“[2]). Man sieht aus dieser Definition, daß wir hier mit der Beurteilung in sehr enge Berührung kommen. Wir müssen daher das Verhältnis von Urteil und Beurteilung näher untersuchen.

3. Wir verstehen unter Beurteilung zwar auch ein Urteil, aber ein solches, das schon ein Urteil logisch voraussetzt, also ein Urteil über ein Urteil. Windelband gibt zwar auch an einer einzigen Stelle[3]) dieselbe Definition, diese scheint jedoch mit seinen anderen Ausführungen in Widerspruch zu stehen. Im Urteil wird nach Windelband die Zusammengehörigkeit zweier Vorstellungsinhalte, in der Beurteilung dagegen ein bestimmtes Verhältnis des beurteilenden Bewußtseins zu dem vorgestellten Gegenstande ausgesprochen. Demnach soll der Satz „Das Ding ist weiß“ ein Urteil, der Satz: „Das Ding ist gut“ dagegen eine Beurteilung sein[4]). Aus dieser Gegenüberstellung wird jedoch sofort ersichtlich, daß es sich in dem zweiten Falle: „Das Ding ist gut“ nicht um eine Beurteilung im aristotelischen Sinne handelt, sondern der Unterschied in den beiden Fällen besteht lediglich darin, daß im ersten Urteil der erfaßte Sachverhalt im Weißsein, im zweiten Falle im Gutsein des Dinges besteht. Es handelt sich also in beiden Fällen um ein Urteil, und die Verschiedenheit der beiden Urteile ist eine äußerliche (materiale), aber keine wesentliche. Wir sehen daraus, daß Windelband hier das Werturteil, d. h. ein solches, dessen Sinn eine Werterkenntnis des erfaßten Gegenstandes darstellt, durch den Begriff einer Beurteilung des Gegenstandes definiert. Dementsprechend soll in der Beurteilung keinerlei Erkenntnisbereicherung erzielt werden, sondern es soll darin nur das „Gefühl der Billigung oder Mißbilligung ausgedrückt“ werden, „mit welchem sich das beurteilende Bewußtsein zu dem vorgestellten Gegenstande verhält.“[5]) Windelband bewegt sich bei der Konstatierung des „Gefühls der Billigung“ auf psychologischem Gebiete. Ob diese Feststellung zu Recht besteht, lassen wir dahin gestellt. Doch müssen wir die Tatsache, daß Windelband das voluntaristische Moment des Billigens als ein Charakteristikum des logischen Urteils ansieht, als Psychologismus bezeichnen.

Streng genommen müssen wir bei Windelband zwei Arten der Beurteilung unterscheiden; einmal die logische als Billigung einer Beziehungssetzung und zweitens die psychologische, die das „Gefühl der Billigung oder Mißbilligung“ ausdrückt. Das Verhältnis jener beiden

---

[1]) Einltg. i. d. Philos., S. 196.
[2]) ibid.
[3]) Beitr. z. Lehre v. neg. Urteil (i. Straßbg. Abh. z. Ph.) Tb. 1884, S. 170.
[4]) „Präludien“ I, 5. Aufl., S. 29.
[5]) a. a. O. S. 30.

Beurteilungsarten haben wir uns so vorzustellen, daß beide innerlich miteinander verbunden sind. Die Beurteilung im logischen Sinne ist nach Windelband nicht ohne das „Gefühl der Billigung" oder „Mißbilligung" denkbar. Diese zweite Beurteilung gehört also zum Wesen der ersten. Wenden wir nun die Behauptung, daß die Beurteilung keine Erkenntnisbereicherung des Urteils sei, vielmehr das Erkanntsein des Gegenstandes bereits voraussetze, auf unser Beispiel „Das Ding ist gut" an, das ja nach Windelbands Lehre eine Beurteilung sein soll, so müßten wir, wenn wir einmal von der „Beurteilung" d. h. von dem bestimmten Verhältnis, das das beurteilende Bewußtsein zum Gegenstande hat, absehen, auf einen von der „Beurteilung" vorausgesetzten Erkenntnisinhalt stoßen. Ist dies aber tatsächlich der Fall? Was ist der Gegenstand in der Erkenntnis („Beurteilung") „Das Ding ist gut?" Doch nichts anderes als das Gutsein des Dinges. Das Verhältnis von Gutsein des Dinges zum „beurteilenden Bewußtsein" stellt die Erkenntnis dar. Sieht man nun von jenem Verhältnis (Beurteilung) ab, so bleibt nichts anderes übrig als ein unerkannter Gegenstand und ein urteilendes Bewußtsein. Dieses „urteilende Bewußtsein" hat jetzt aber überhaupt keinen Erkenntnisinhalt, denn es fehlt ihm ja die dem Erkennen wesentliche Relation zum Gegenstande. Man sieht aus dieser Überlegung, daß die Erkenntnis, die man nach Windelbands Lehre vor der „Beurteilung" notwendig voraussetzen müßte, überhaupt nicht vorhanden ist. Wir stehen somit bezüglich der Erkenntnis vor einer tabula rasa. Soll dies aber nicht der Fall sein, so müßte ich zuvor das Gutsein des Dinges erkennen und dann das Gutsein des Dinges als gut beurteilen, was dann offenbar nicht nur keine Erkenntnisbereicherung darstellen würde, sondern einer Tautologie gleich käme. Dagegen behaupten wir, daß eine Beurteilung sehr wohl eine Erkenntnisbereicherung sei, denn das Erkennen einer Erkenntnis stellt gegenüber der bloßen Erkenntnis ein Plus dar, da die Erkenntnis jetzt begründet wird.

Einen direkten Beweis dafür, daß Windelband Urteil und Beurteilung identifiziert, liefert er dadurch, daß er behauptet, der rein theoretische Teil des Urteils sei eigentlich nur in der Frage oder im problematischen Urteil enthalten, „in welchen nur eine bestimmte Vorstellungsverbindung vollzogen", aber nicht gebilligt oder mißbilligt wird [1]). Demnach wären alle Urteile, die nicht mit der Frage oder dem problematischen Urteile zusammenfielen, Beurteilungen. Wäre dies richtig, so müßten wir jetzt mit demselben Rechte von dem Satze: „Das Ding ist weiß" aussagen, er drücke eine Beurteilung aus; denn niemand wird von ihm sagen, er sei eine Frage oder ein problematisches Urteil. Offenbar ist dies auch Windelbands Meinung. Wir müßten demnach auch in diesem Satze: „Das Ding ist weiß" die der Beurteilung angeblich wesentliche Beziehung des beurteilenden Bewußtseins zum vorgestellten Gegenstande annehmen. Das wäre konsequent. Andererseits behauptet Windelband aber, daß dieser Sache das zur Beurteilung notwendige Verhältnis fehle. Wir sehen somit, daß sich Windelband mit seinen Behauptungen über Urteil und Beurteilung nicht konsequent bleibt. Auch müssen wir feststellen, daß seine Terminologie, die doch hier streng durchgeführte Unterschiede aufweisen müßte, dies nicht tut.

---

[1]) a. a. O. S. 21.

Fragen wir nach dem Grunde, weshalb Windelband die Unterscheidung von Urteil und Beurteilung in dieser Weise vornimmt, so finden wir ihn darin, daß er in dieser Unterscheidung die einzige Möglichkeit sieht, die Philosophie als eine besondere, sich von den Einzelwissenschaften durch ihren Gegenstand unterscheidende Wissenschaft darzutun. Die Einzelwissenschaften stellen nämlich nach seiner Meinung Urteile auf, der Gegenstand der Philosophie dagegen ist eine Beurteilung[1]).

Wir können daher August Messer zustimmen, wenn er sagt, daß die Unterscheidung von Urteil und Beurteilung für Windelbands Philosophie von grundlegender Bedeutung sei[2]), müssen jedoch hinzufügen, daß diese Unterscheidung auf Grund einer falschen Urteilsauffassung erkauft erscheint.

4. Einen weiteren Grund für die Neigung zur Verwechslung von Urteil und Beurteilung finden wir in der Tatsache, daß in der psychischen Wirklichkeit Urteilen und Beurteilen fast ständig miteinander verbunden und vieles Urteilen tatsächlich Beurteilen ist. Wir können darum auch Windelband darin zustimmen, daß Vorstellung und Beurteilung in der seelischen Wirklichkeit in einem psychischen Akt verknüpft, nicht aber, daß sie darin verschmolzen sind und weiterhin nicht, daß die Zustimmung (συγκατάθεσις, assensus) ein wesentliches, und nicht nur nebenher hinzutretendes Moment des „Beurteilens" sei.

Dieses voluntaristische Moment im Urteil findet Windelband besonders stark bei Descartes vertreten, der die affirmatio und negatio ausdrücklich als volitiones bezeichnet[3]). Weiterhin will er auf der Linie von Duns Scotus bis zu Augustinus Kronzeugen für seine Lehre des Urteilsvoluntarismus finden können[4]). Er glaubt sich darin auch eins zu sein mit den englischen Associationspsychologen, die dies „Gefühl der Zustimmung" nach Humes[5]) Vorbild meistens mit „belief" bezeichnen, und ebenso ist Schleiermachers[6]) „Überzeugungsgefühl" im wesentlichen nichts anders.

5. Da das Urteil eine „Funktion des Billigens oder Verwerfens" ist, muß es die Möglichkeit einer graduellen Verschiedenheit zulassen. Diese denkt sich Windelband durch allmähliche Abschwächung der Bejahung bezw. Verneinung so, daß sie sich einem Indifferenzpunkt nähert. Von hier aus gewinnt er dann Zugang zur Untersuchung des Verhältnisses der Frage und des sog. problematischen Urteils zum logischen Urteil. Bei der Frage liegt eine totale Indifferenz vor, während das problematische Urteil eine kritische Indifferenz enthält. In der Frage wird „eine Vorstellung nicht etwa versucht, sondern vollzogen". Die Frage enthält nur den vorstellungsmäßigen Teil des „Urteils", nicht den praktischen, jedoch steckt in ihr das Verlangen nach Zustimmung[7]). Das problematische Urteil dagegen enthält zwar auch wie die Frage das theoretische Moment des Urteils, zugleich aber auch eine „ausdrückliche Suspension der Beurteilung". In der Frage tritt keinerlei Entscheidung ein, im problematischen Urteil die Entscheidung der Urteilsenthaltung[8]). Daher sieht Windelband, da

---

[1]) a. a. O. S. 23.

[2]) Über die Grundfragen der Philos. d. Gegenwt. (K. St. 1915, S. 65)

[3]) meditationes de prima philosophia IV. Br. Christiansen „Das Urteil bei Descartes" Frbg. 1902.

[4]) „Beitr. z. L. v. neg. Urteil" S. 171.

[5]) „Enquiry concerning human understanding" 1870 S. 71 ff.

[6]) „Dialektik" § 59, W. W. III. 4 b, S. 25 f.

[7]) „Beitr. z. L. v. neg. Urteil" S. 187.

[8]) a. a. O. S. 189.

ihm das Wesen der Erkenntnis durch die Zustimmung bestimmt ist, im problematischen Urteil gegenüber Sigwart und Rickert eine Erkenntnis, da auch der Verzicht auf Entscheidung (Erkenntnis) eine „vollständige Entscheidung, und die dritte, der Bejahung und Verneinung zu koordinierende Möglichkeit" sei [1]). Wir sehen, daß Windelband hier die Konsequenzen seiner Erkenntnisauffassung gezogen hat, die lautet: Verzicht auf Erkenntnis ist Erkenntnis. So richtig es ist, daß der bewußte Verzicht auf eine Entscheidung auch eine Entscheidung voraussetzt, so falsch ist es auf der anderen Seite, sagen zu wollen, Verzicht auf Erkenntnis sei Erkenntnis. Man sieht ganz deutlich, daß hier zwei Begriffe einander gleich gesetzt werden, die sich nicht miteinander vertragen, und zu welchen Unstimmigkeiten man kommt, wenn man das wesentliche Merkmal des Erkenntnisbegriffes im Zustimmen sieht.

6. Windelband hat noch einen dritten Grund dafür, das Wesen des Urteils als Entscheiden zu charakterisieren. Es ist der, ein Unterscheidungskriterium zwischen logischem Urteil und Begriff zu gewinnen. Dies findet er nämlich in der Bejahung oder Verneinung als dem Spezifikum des Urteils, während es dem logischen Begriff mangelt [2]). Einen Unterschied in der Verknüpfungsweise der Vorstellungen kann er nämlich beim Begriff und Urteil nicht finden. Dem Begriff kommt lediglich das absichtliche Neuerzeugen von Vorstellungen zu, ohne daß dabei das Moment des Zustimmens hinzukäme. Analysierende Auswahl und synthetische Neuverbindung erzeugen den Begriff [3]). Auch aus dieser Gegenüberstellung von Begriff und Urteil könnte man wieder einen Schluß ziehen, der zu Ungereimtheiten führen würde: Begriff und Frage müßten dasselbe sein, denn beide enthalten ja das theoretische Moment des Urteils ohne das praktische.

Welches sind nun die Prinzipien des Urteilens, und worin besteht die Geltung der Erkenntnis nach Windelband?

§ 9. Die „Normen" als Prinzipien der Beurteilung.

1. Wir wissen bereits, daß die Philosophie die Aufgabe haben soll, die Objekte kritisch zu beurteilen. Von dieser Beurteilung verlangt Windelband nun, daß sie Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit besitzen müsse. Diese erklärt er jedoch dahin, daß die Allgemeingültigkeit keine faktische und die Notwendigkeit keine kausale sei, sondern eine ideale; „keine, die wirklich ist, sondern eine, die sein sollte". Es handelt sich also um eine Notwendigkeit des „Sollens" und „Nichtandersdürfens" und nicht um eine des „Müssens" und „Nichtanderskönnens" der Naturgesetzlichkeit [4]).

2. Welches ist nun das Kriterium und das Prinzip dieser allgemeingültigen und notwendigen „Beurteilung"?

Windelband antwortet: Das Normalbewußtsein. Das Wesen desselben besteht darin, „daß wir überzeugt sind, es solle wirklich sein, ohne jede Rücksicht darauf, ob es in der naturnotwendigen Entfaltung des

---

[1]) a. a. O. S. 190.

[2]) a. a. O. S. 182.

[3]) „Präludien" 3. Aufl. S. 17, dennoch spricht er auch von „wahren Begriffen".

[4]) „Präludien" I[5], S. 32.

empirischen Bewußtseins wirklich ist“ [1]). Dieses Normalbewußtsein ist demnach auf ein Glauben an ein höheres ideales Gesetz fundiert. Wir sind somit hier beim Kantischen „Bewußtsein überhaupt“ angelangt. In dieser Lehre vom Normalbewußtsein steckt indes ein Formalismus. Auch ist nicht einzusehen, daß ein solches Normalbewußtsein in der Erkenntnis nötig sein soll. Zudem liegt darin bei Windelband ein psychologistischer Relativismus verborgen; denn wo bleibt eine logische Allgemeingültigkeit, wenn das Normalbewußtsein „aus den Bewegungen des empirischen Bewußtseins hervorspringen“ soll. Andererseits soll aber das Normalbewußtsein doch gerade das Prinzip und Kriterium der allgemein-gültigen und notwendigen „Beurteilung“ sein. Das Normalbewußtsein soll angeben, ob die im empirischen Seelenleben tatsächlich vollzogenen „Beurteilungen“ den Charakter der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit besitzen. Diese Lehre enthält indes einen Zirkel; denn einerseits soll das Normalbewußtsein aus den Bewegungen des empirischen Bewußtseins hervorspringen und andererseits sollen die tatsächlichen empirischen „Beurteilungen“ im Normalbewußtsein ein Kriterium für ihre Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit haben. Dies hat Windelband keineswegs übersehen. Deshalb gründet er das Normalbewußtsein auf das Vertrauen und die Überzeugung, die dem einzelnen erkennenden Subjekt sagen, welche von den Bewegungen seines Bewußtseins mit dem Normalbewußtsein übereinstimmen. Mögen darum die Gesetze des Normalbewußtseins noch so allgemeingültig und denknotwendig sein, als Kriterium für die „Beurteilungen“ können sie darum nicht in Frage kommen, weil dem einzelnen erkennenden Menschen kein logisches Mittel in die Hand gegeben wird, die Gesetze dieses Normalbewußtseins von den Gesetzen seines empirischen Bewußtseinslebens zu unterscheiden. Es hinge demnach letztlich von der Überzeugung des einzelnen erkennenden Subjekts ab, was in jedem Falle zum Normalbewußtsein gehöre, d. h. was wahr oder falsch, was allgemein gültig und denknotwendig sei. Warum aber nimmt Windelband dennoch ein solches formales, unbestimmtes „Bewußtsein“ an? Er sieht darin eine notwendige Voraussetzung der „kritischen“ Philosophie, da es sonst eben nichts geben könne was allgemeine Geltung habe [2]). Woher läßt sich aber die Notwendigkeit der Gesetze des Normalbewußtseins ableiten? Windelband kann in der Tat nichts finden, woraus er sie deduzieren könnte; deshalb gelten sie a priori; es bleibt daher nichts anderes übrig, als „auf die unmittelbare Evidenz zu vertrauen“ [3]), mit der die Normalität sich jedesmal im klaren Bewußtsein bemerkbar mache. Windelband kann deshalb das Normalbewußtsein nur teleologisch deduzieren; und gerade darum sieht er Fichtes „unvergängliche Größe“ darin, daß er das Normalbewußtsein als ein „teleologisches System“ deduzierte [4]). Daß dieser Begriff eine petitio prinzipii enthält, insofern hier ein Ideal vorausgesetzt wird, um es zur Darstellung zu bringen, stört Windelband nicht, weil er mit Lotze der Meinung ist, daß dieser Zirkel einmal unvermeidlich sei und darum auch reinlich begangen werden solle [5]).

---

[1]) a. a. O. S. 35; II, S. 73.
[2]) „Präludien“ II. S. 123.
[3]) „Präl.“ I. 5. Aufl. S. 45.
[4]) „Präl.“ II. 5. Aufl. S. 127.
[5]) a. a. O. S. 124 f.

3. Wie in der Erkenntnis, so soll sich bei den Prinzipien der Erkenntnis das Prinzip der Selektion geltend machen. Die Normen stellen demnach eine Auswahl aus den Kombinationsformen des unter naturgesetzlicher Notwendigkeit ablaufenden seelischen Lebens dar. Sie sind eine Auswahl aus den „möglichen Formen der Vorstellungsassoziation“ [1]). Als Prinzip der Auswahl dieser Normen aus der naturgesetzlichen Mannigfaltigkeit ergibt sich dann wiederum die teleologische Voraussetzung der Allgemeingültigkeit der Erkenntnis [2]). So wird dann das System der Normen im Normalbewußtsein zum Prinzip der Beurteilung, sowohl eines fremden Tatbestandes, als auch der Selbstbeurteilung [3]).

4. Man könnte nun geneigt sein, die faktische Anerkennung der Normen als das Produkt eines Selektionsprozesses aufzufassen. Windelband führt diese jedoch auf die dem „Bewußtsein der Normen als solchem“ innewohnende, von allen Nebenwirkungen unabhängige Kraft zurück, die dann zu einer „psychologischen Macht“ werden könne [4]).

5. Diese Ausführungen Windelbands erklären sich noch aus einem anderen Gesichtspunkte; er will den Psychologismus in der Erkenntnislehre überwinden. Das Grundlegende soll Kant durch die Stellung der „quaestio iuris“ neben der quaestio facti der Erkenntnis schon geleistet haben. Aber auch hier müssen wir feststellen, daß Windelband selber dem Psychologismus nicht ganz entgangen ist. Es liegt somit eine gewisse Tragik in seinem Denken, da er dem, was er bekämpft, selber sein Opfer bringt.

Hier wäre der gegebene Ort, das Verhältnis von Gelten und Sein näher zu untersuchen. Wir wollen dies jedoch erst im Zusammenhang mit der Besprechung von Windelbands Werttheorie tun und uns zunächst von ihm die Antwort auf das Transzendenzproblem geben lassen.

§ 10. Das Schwanken zwischen immanenter und transzendenter Wahrheit.

1. Wir müssen im Begriff des Bewußtseins eine Funktion und einen Inhalt desselben unterscheiden, an der die Funktion ausgeübt wird. Von einem Inhalt als einem Wirklichen können wir jedoch nur sprechen, wenn er auf irgendeine Art des Bewußtseins als dessen Inhalt bezogen ist. Vom empirischen individuellen Bewußtsein kommen wir zum kollektiven Bewußtsein der Menschheit, und von da aus zum idealen, normativen Kulturbewußtsein und schließlich zum Begriff eines Wirklichen, das zu seinem Wirklichsein keinerlei Art des Bewußtseins bedarf, zum „Ding an sich“. Dies ist dann der Gegenstand der Erkenntnis. Gemäß dieser Stufenfolge lassen sich solche Gegenstände unterscheiden, denen es wesentlich ist, Bewußtseinsinhalte su sein, und solche extramentale Realitäten, die nur zufällig im Bewußtsein wirklich sind. Diesen Gedankengang nimmt Windelband als Ausgangspunkt zur Entwicklung seines Gegenstandsbegriffes. Eine solche bewußtseinslose Wirklichkeit, so fährt er jetzt fort, kann man aber niemals ausdenken, denn wenn sie erkannt werden soll, ist sie bereits wieder Bewußtseinsinhalt. Wir sehen, hier taucht eine der Schwierigkeiten auf, die wir

[1]) a. a. O. S. 73.
[2]) a. a. O. S. 74.
[3]) a. a. O. S. 83, 85, 86.
[4]) a. a. O. S. 81.

eingangs[1]) gegen die realistische Wahrheitsauffassung geltend gemacht haben. Man kann nämlich demjenigen keine Wirklichkeit zuschreiben, von dem jede Beziehung zu einem wahrnehmenden oder wissenden Bewußtsein ausgeschlossen würde, denn es könnte gar nicht gedacht werden.

Windelband sieht sich daher genötigt, den bisherigen Gegenstandbegriff umzubilden. Dies tut er nach dem Vorbilde der „Kritik der reinen Vernunft". Wir wissen bereits von der Analyse[2]) seines Erkenntnisbegriffes her, daß der Gegenstand der Erkenntnis in der Synthese des Mannigfaltigen und Besonderen im Bewußtsein bestehen soll. Durch diese synthetische Einheit erhält nämlich das Mannigfaltige den Charakter des Selbständigen, an dem die Vernunft sich nun weiter betätigen kann[3]). Der Gegenstand der Erkenntnis ist somit kein transzendenter, sondern dem Bewußtsein immanent.

2. Wir wissen ferner bereits, daß die Elemente, die im Bewußtsein zu jener synthetischen Einheit verknüpft werden, nicht aus dieser Einheit selbst stammen, sondern der „großen Gesamtsumme des Wirklichen" angehören. Gegenstände der Erkenntnis werden sie ja erst durch die Synthese zu einheitlicher Form. Daraus folgt andererseits, daß der Gegenstand nicht als solcher in extramentaler Weise wirklich ist, sondern eben nur durch die Form, worin das Bewußtsein die Elemente verknüpft. Was mag nun von Windelband mit jenen Elementen gemeint sein? Messer[4]) meint, daß Windelband, da ja die Elemente der „großen Gesamtsumme des Wirklichen" angehören sollen, damit tatsächlich ein Wirkliches im Sinne des Realismus anerkenne; diese seine Annahme wird noch dadurch bestärkt, daß Windelband die Geltung der Erkenntnis genau wie der Realismus von der Art der Verknüpfung, die aber selbst in den Elementen sachlich begründet sein soll, abhängig macht. „Nur wenn wir die Elemente in einem Zusammenhang denken, der ihnen sachlich zukommt, dann ist der Begriff, den der Mensch denkt, eine Erkenntnis des Gegenstandes."[5]) Gegenständlichkeit ist für Windelband sachliche Notwendigkeit. Wir können demnach Messer in seiner Behauptung zum Teil zustimmen, müssen uns jedoch fragen: was versteht dann Windelband unter Wirklichkeit? Wir haben bereits gesehen, daß es nichts Wirkliches gibt, das nicht zu einem Bewußtsein in irgendeiner Art in Beziehung steht. Man kann demnach auch den Elementen keine extramentale Wirklichkeit zuschreiben, denn dies wäre eine Inkonsequenz der Windelbandschen Lehre. Doch müssen wir Messer darin recht geben, daß Windelband aus einem Schwanken zwischen Idealismus und Realismus nicht herauskomme[4]), insofern wir bei Windelband eine gewisse Unklarheit und Entwicklung in dieser Frage konstatieren können. So ist nach seiner Meinung Metaphysik a priori ein Unding. Diese Anschauung scheint er jedoch im Laufe seines Philosophierens geändert zu haben. Dies kommt besonders in seiner Lehre vom Normalbewußtsein zum Ausdruck, von dem er einmal das Gelten, an anderen

---

[1]) vgl. oben S. 6 ff.
[2]) vgl. oben S. 17 ff.
[3]) Einltg. i. d. Philos. S. 232.
[4]) a. a. O.
[5]) Einltg. i. d. Philos. S. 232.

Stellen das Sein aussagt. Sogar die Auslegung als ens realissimum et absolutum will er nicht von der Hand weisen. Doch gewinnt man den Eindruck, daß Windelband dort, wo in seiner Philosophie der Realismus durchdringt, er sich dessen nicht bewußt ist, dort aber, wo er mit Emphase redet, seiner idealisten Grundüberzeugung Ausdruck verleiht.

3. Wenn Windelband nun das „Erzeugen" der Gegenstände durch das Bewußtsein bei Kant, in dem Sinne auslegt, daß es vom empirischen Bewußtsein jedesmal abhänge, an welchen Elementen sich diese Verknüpfung vollziehe, so trifft er damit nicht den Kantischen Sinn. In dem Falle, daß einer bestimmten einzelnen Erkenntnis verschiedene Elemente zugrunde liegen, ist, soll keine willkürliche subjektive Auswahl des empirischen Bewußtseins stattfinden, zweierlei denkbar: entweder es ist für die Erkenntnis gleichgültig, an welchen Elementen sich die Verknüpfung vollzieht, da sie für die Erkenntnis dieselbe Bedeutung haben, oder aber es ist eben nicht gleichgültig, welche Elemente ich wähle. In beiden Fällen hängt die Erkenntnis dann aber nicht vom Bewußtsein ab, am wenigsten von einem empirischen. Sollte Windelband dies letztere im Auge haben, dann können wir seinen Standpunkt keinen Idealismus im transzendentalen Sinne mehr nennen, sondern müssen ihn als Subjektivismus im Sinne des Solipsismus bezeichnen. Windelband scheint jedoch mit dem Begriff des „Erzeugens" unsere erste Annahme zu bestätigen, denn wie wir wissen, faßt er das Wesen der Erkenntnis als selektive Synthesis auf. Dies ist aber von einer anderen Seite her motiviert: er will damit der Abbildtheorie entgehen[1]).

Um diese Frage näher zu untersuchen, wollen wir nunmehr das Verhältnis von immanenter und transzendenter Wahrheit im besondern betrachten.

4. Windelband geht bei der Behandlung des Wahrheitsproblems im engern Sinne von der transzendenten Wahrheit als der des praktischen Lebens aus. Danach besteht der Sinn der Wahrheit in irgendeinem Verhältnis des Seins zum Bewußtsein. Er meint jedoch, da man von verschiedenen Wahrheiten, z. B. von der Wahrheit eines mathematischen Satzes, einer historischen Hypothese und der eines Naturgesetzes sprechen könne, daß dieses Verhältnis, das letztlich eine Abbildlichkeit zwischen Vorstellung und Wirklichkeit voraussetze, nicht auf jeden dieser Sätze anwendbar sei. So soll man das Kriterium von Übereinstimmung von Vorstellung und Wirklichkeit auf eine historische Hypothese immerhin noch anwenden können, bei den andern Gebilden versage es dagegen. Dagegen bemerkt er an einer anderen Stelle[1]), daß man das Kriterium der Wahrheit in diesem Sinne auch nicht auf unser historisches Wissen anwenden könne. Andererseits sei das Verhältnis der Abbildlichkeit eine der Möglichkeiten, die zwischen dem Grundverhältnis zwischen Denken und Sein bestehen können[2]). Wir sehen hieraus, daß Windelbands Stellungnahme zu dieser Frage keine bestimmte und klare Antwort ergibt.

5. Gegen die Abbildtheorie betont Windelband indes, daß sie eine Unmöglichkeit sei; denn infolge der Enge des Bewußtseins könne nie eine Vollständigkeit erzielt werden. Ferner fehle uns das

---

[1]) a. a. O. S. 231.
[2]) a. a. O. S. 213.

Mittel einer Kontrolle dieser Übereinstimmung. Dazu liege in dem Vergleich, die Seele sei ein Spiegel, in dem sich das Wesen der Wirklichkeit abbilde, eine bewußte Täuschung; denn Spiegelbild und wirklicher Gegenstand können nie an ein und demselben Orte sein. „Ein kurioser Spiegel, diese erkennende Seele! ein Spiegel, der selber die in ihm erzeugten Bilder sieht und sogar manchmal — Wunder des Wunders! — den Einfall hat, sich selbst zu sehen“ [1]).

6. Wenn nun auch der transzendente Wahrheitsbegriff durch alle anderen Wahrheitsauffassungen in verfeinerter Form durchschimmere und er daher in letzter Instanz nie vollständig zu überwinden sei, so glaubt Windelband ihn dennoch infolge der oben angeführten Bedenken aufgeben und ihn durch einen immanenten ersetzen zu müssen. Er sieht jedoch sofort auch hier wieder dieselben Schwierigkeiten auftauchen; denn wenn dieser in einer Übereinstimmung der Vorstellungen untereinander bestehen soll, so kann diese doch nur dann einen Sinn haben, wenn diese beiden Vorstellungen V_1 und V_2 auf ein und denselben Gegenstand X bezogen sind. Wir sehen, daß auch in diesem immanenten Wahrheitsbegriff das Motiv des transzendenten wieder leise mitspielt [2]).

7. Aus dieser Zwickmühle befreit Windelband jedoch die „völlig originelle“, die „dogmatischen“ Vorurteile überwindende Tat Kants. Und zwar ist es Kants Begriff der „Regel“, der Windelband hier das Wort der Erlösung spricht. Was aber versteht er unter dem Begriff der „Regel“?

Die Beziehung der Vorstellungen auf den Gegenstand soll auf ein anderes Grundverhältnis, als das der Abbildlichkeit zurückgeführt werden, das von den metaphysischen Voraussetzungen und den daraus entstehenden Schwierigkeiten frei ist. Dies geschieht eben durch die Verwendung des Begriffes der „Regel“. Der Gegenstand ist im transzendenten Wahrheitsbegriff das Original. Von der Seite der Vorstellungstätigkeit dagegen ist er eine bloße Regel, „nach welcher sich die Vorstellungselemente anordnen sollen“. Es gibt demnach jetzt nur noch insofern ein gegenständliches Erkennen, als das Ergebnis des Erkennens ein solches ist, das einer Regel entspricht oder m. a. W. gedacht werden soll. Der Gegenstand der Erkenntnis ist somit zu einer „Regel der Vorstellungsverknüpfung“ in dieser „voraussetzungsbloßen“ Betrachtung geworden. „Ob er mehr ist — das wissen wir nicht, und das brauchen wir auch nicht zu wissen.“ Die Regel ist eben nichts anders als das, was für alle gelten soll. Windelband scheint also die Gegenstände nicht aufzuheben, sondern sie nur zur bloßen Regel herabzusetzen. In Wirklichkeit sind aber für ihn nicht die Gegenstände Regeln, sondern die Regeln Gegenstände des Erkennens. Beides aber ist nicht notwendig dasselbe. Er bestimmt nämlich jetzt die Wahrheit als Normalität des Denkens. „Jede besondere Regel aber, welche die Normalität einer einzelnen Vorstellungsverbindung und damit ihre Gegenständlichkeit ausmacht, . . . erweist sich bei näherer Untersuchung als abhängig von einer allgemeinen Regel.“ Aus diesem Satze geht ganz deutlich hervor, daß die Regeln, die Normalität derselben, das Primäre und die Gegenständlichkeit das Sekundäre, von

[1]) „Präludien“ I. S. 128.

[2]) a. a. O. S. 127 ff. „Präl.“ II. S. 15. Einl. i. d. Philos. S. 197.

der Normalität der Regel Abgeleitete darstellen. Daß Windelband aber im vorigen den Sachverhalt umkehrt, liegt offenbar in der Einsicht begründet, daß jene letzte Behauptung konsequent zu Ende gedacht, entweder gar nichts, gewissermaßen ein Erkennen in der Luft darstellt (Formalismus) oder aber ad absurdum des Subjektivismus führt, dem man dann auch nicht mehr dadurch entgehen kann, daß man die Regel unabhängig von jeder individuellen Assoziation gelten und damit für jedes Denken maßgebend sein läßt. Man kann daher diese Lehre günstigstenfalls als eine Problemverschiebung ansehen.[1])

8. Windelband hat aber noch einen anderen Grund, die Wahrheit in der „Norm des Geistes" zu sehen. Wahrheit als Übereinstimmen von Denken und Sein gibt es natürlich nur im Denken. Er will jedoch auch auf ethischem und ästhetischen Gebiete von Wahrheit sprechen können[2]). Dies wird ihm aber nur durch die Annahme des Regelbegriffes möglich. Auch hieraus ist wiederum zu ersehen, daß Windelband keine scharfen Grenzen zwischen *νοεῖν* und *πράττειν* zieht. Auf ethischem Gebiete von Wahrheit zu reden, geht aber offenbar nicht an, denn das Ethos kennt nur eine Wahrhaftigkeit, und diese ist verschieden von der Wahrheit des Logos[3]).

In dieser Vorliebe für Trichotomie sieht auch Messer[4]) mit Recht einen Grund dafür, daß Windelband neben den sittlichen Wert der Güte und dem ästhetischen der Schönheit den logischen Wert der Wahrheit stellt.

§ 11. Die Wahrheit als Wert.

1. Daß Windelband im Urteil ein voluntaristisches Moment annimmt, ja sein Wesen in der willensmäßigen Zustimmung sieht, wird auch von einer anderen Seite her erklärlich: Die Wahrheit ist ein Wert. Das Eigenartige in dieser Auffassung liegt jedoch darin, daß Windelband eine axiomatische Voraussetzung in ihr sieht. Denn „sicher ist zunächst und von keiner Seite bestritten, daß das Prädikat „wahr" ein Wertprädikat ist, das wir gewissen Vorstellungen vor andern einräumen"[5]). Dagegen müssen wir bemerken, daß es noch lange nicht sicher ist, daß die Wahrheit nach ihrem Wesen ein Wert ist und zweitens können wir durchaus nicht zugestehen, daß dies noch von keiner Seite bestritten worden sei. Daß dies doch der Fall ist — dies nachzuweisen — wäre eine Kleinigkeit. Selbst sein Schüler, Heinrich Rickert, kann es nicht verstehen, daß die Lehre von der Wahrheit als Wert so viele Gegner gefunden habe. Er ist sich also der Tatsache, daß es sich hier um ein umstrittenes Objekt der Logik handelt, vollauf bewußt, während Windelband dies scheinbar nicht sehen will.

2. Fragen wir aber, welcher Art von Werten Windelband die Wahrheit zuordnet, so bekommen wir darauf keine klare eindeutige

---

[1]) Präl. I. S. 123 ff. 126 ff. Ein letztes Wort zu dieser Lehre, die bei allen badischen Kantianern, wenn auch in variierter Form wiederkehrt, wollen wir im letzten Abschnitt sagen; ebenso zum folgenden: Die Wahrheit als Wert.

[2]) a. a. O. S. 138.

[3]) vgl. oben S. 3. Anm. 2.

[4]) a. a. O.

[5]) Einl. i. d. Philos. S. 195 u. zahlreiche andere Stellen seiner Werke.

Antwort. Negativ können wir feststellen, daß er die Wahrheit nicht ausdrücklich als theoretischen Wert hinstellt. Aus diesem Umstande ist es denn auch zu erklären, daß Messer glaubt, Windelband stehe dem Pragmatismus näher, als er selbst glaube [1]). Jene Meinung scheint auch noch dadurch bekräftigt zu werden, daß Windelband die Werttheorie in seiner „Einleitung in die Philosophie" außerhalb der noetischen Probleme behandelt und im Wertproblem einen Übergang von logischen und ethischen Problemen erblickt. Ferner bringt er das Wertproblem nicht mit dem Problem des Geltens als Gegensatz zum Sein in Verbindung, wie dies, wie wir noch sehen werden, bei seinen Nachfolgern der Fall ist.

Es bleibt uns daher nur übrig, vermöge der Untersuchung von Windelbands Werttheorie wenigstens ein allgemeines, formales Charakteristikum des Wertes und damit auch der Wahrheit zu gewinnen.

§ 12. Der Wert als Befriedigung eines Bedürfnisses oder als Ursache eines Lustgefühls.

1. Die Wissenschaft ist nach Windelband etwas Gegebenes, die Erkenntnis dagegen eine Aufgabe, „die das Tatsächliche" erfüllen soll. So tritt denn in den noetischen Problemen der fundamentale Gegensatz zwischen Wirklichem und Wert . . . mit voller Deutlichkeit hervor und in diesem Sinne bilden die noetischen Probleme den Übergang von den theoretischen zu den axiologischen." [2]) Zugegeben, daß Wissenschaft etwas Gegebenes und Erkenntnis Aufgabe ist, dann können wir trotzdem die Berechtigung des „So" in der Behauptung Windelbands nicht anerkennen. Denn daß durch den Unterschied von Wissenschaft und Erkenntnis ein Gegensatz von Wirklichkeit und Wert gegeben sei, ist in keiner Weise einzusehen. Wie die noetischen Probleme ferner einen Übergang von den theoretischen zu axiologischen darstellen sollen, ist ebenso unklar, denn wir fragen, welcher Unterschied besteht zwischen den theoretischen und noetischen Problemen — daß ein solcher da sein soll, ist ja Voraussetzung in jenem Satze? — Wir können aber in der Tat keinen Unterschied zwischen dem *θεωρεῖν* und dem *νοεῖν*, der sachlich wesentlich wäre, feststellen. Windelband rechnet nun sowohl die ontischen als auch die genetischen und noetischen Probleme zu den theoretischen. Aber mit demselben Rechte könnte man auch alle anderen philosophischen Probleme zu den theoretischen rechnen, denn alle Philosophie ist *θεωρεῖν* im Gegensatz zum *πράττειν*. Bezüglich der Methode gibt es also in der Philosophie nur theoretische, bezüglich des Gegenstandes jedoch nur ein theoretisches Problem, nämlich die Theorie des *θεωρεῖν* oder *νοεῖν*. Die Voraussetzung Windelbands besteht demnach nicht zu Recht. Bevor wir die eigentliche Werttheorie untersuchen, müssen wir daher zunächst das Verhältnis von Gelten oder Sollen und Sein ins Auge fassen.

2. Windelband unterscheidet mit Recht ein psychologisches und ein logisches Gelten. Im ersten Sinne bedeutet es eine tatsächliche Anerkennung. Das Gelten in diesem Sinne ist dann notwendig immer auf ein Bewußtsein bezogen, für das es gilt, wie dies psychologisch auch von jedem Werte auszusagen ist. Dagegen ist das logische

[1]) a. a. O.
[2]) a. a. O. S. 194 ff.

Gelten, das Gelten der Wahrheit unabhängig von der Anerkennung irgendwelcher Subjekte. Es ist ein An-sich-Gelten. Denkt man sich nun das Sein als empirische sinnliche und psychische Wirklichkeit, so tritt das Gegensatzverhältnis von Gelten und Sein besonders stark hervor. Anderseits glaubt Windelband jedoch, daß für die Unabhängigkeit des An-sich-Geltens kein Ausdruck besser als Realität im höchsten Sinne passe. Es sei daher paradox, das Gelten als etwas Unwirkliches zu bezeichnen. Um diesem Paradoxon zu entgehen, bleibt ihm nichts anders übrig, als jenes An-sich-Gelten als ein Gelten für ein „Bewußtsein überhaupt" zu deuten. Wir sehen, wiederum ein neuer Weg zum „Bewußtsein überhaupt" [1]). Zugleich müssen wir jedoch feststellen, daß Windelband das Problem der Geltung wohl erkannt hat, auch die darin steckende Paradoxie, was den anderen Vertretern der Geltungslogik nicht in dieser Weise zum Bewußtsein gekommen ist. Er gibt indes keine Lösung des Problems [2]).

Doch nun zur eigentlichen Werttheorie selbst!

3. Den Unterschied von axiologischen und theoretischen Problemen macht Windelband an dem Unterschied zwischen Urteilen und Beurteilen klar. Er tut dies wiederum in dem Sinne, wie wir es oben [3]) gezeigt haben. Die Urteile enthalten die theoretischen, die Beurteilungen danach die axiologischen Probleme. Diese Beurteilungen erhalten nämlich nur dadurch allgemeine Geltung, daß sie eine „Beziehung auf einen allgemeingültigen Wert aussprechen oder voraussetzen." [4]) Was aber ist ein Wert?

Windelband findet nun die Definition des Wertes als die eines Gebildes vor, was „ein Bedürfnis befriedigt, oder was ein Lustgefühl hervorruft" [5]). Diese Definition akzeptiert er. In ihr ist eine Doppelbeziehung des Wertes auf Gefühl und Wille enthalten. Es fragt sich daher, welche dieser Funktionen die primäre ist. Wir bewegen uns jetzt auf psychologischem Gebiete. Und hier löst Windelband das Problem dahin, daß es sowohl primäre Gefühle als auch ursprüngliches Wollen gebe. Dazu dienen ihm auf der einen Seite die sinnlichen Elementarempfindungen, wie Farben, Töne, Gerüche usw., auf der anderen Seite der Instinkt. Daraus ergibt sich dann eine „Reziprozität der beiden Wertungsarten, des Fühlens und des Wollens" [6]).

4. Windelband sieht jedoch mit Recht den psychogenetischen Ursprung des Wertes für eine Werttheorie, die der Frage der Berechtigung der Wertungen nachzugehen hat, als völlig irrelevant an, und kann daher in ihm auch kein entscheidendes Kriterium finden. Denn im Umkreis des Angenehmen und Nützlichen läßt sich niemals eine solche Bewertung höherer Art finden; ebensowenig können das Individualbewußtsein noch das Gesamtbewußtsein in letzter Instanz eine Lösung geben.

Da Windelband an der oben angegebenen Definition festhält, kann für ihn der Wert konsequent nicht in einer Eigenschaft des

---

[1]) a. a. O. S. 211 f.

[2]) Die Ausführungen, die P. Linke (Kantst. 1924 S. 395) gegen die Geltungslogik mit Hilfe von Brentanos Lehre zur Rettung des scholastischen Wahrheitsbegriffes gemacht hat, halten wir für verfehlt.

[3]) vgl. S. 18 ff.

[4]) a. a. O. S. 245.

[5]) a. a. O. S. 246.

[6]) a. a. O. S. 249.

Gegenstandes, sondern nur in der Beziehung des Gegenstandes auf ein wertendes Bewußtsein bestehen. „Hebt man das Wollen und das Fühlen auf, so gibt es keine Werte mehr“ [1]). — Schon aus diesem Satze folgt, daß der Wert in der Logik kein Heimatrecht hat. — Es bleibt daher Windelband wieder nichts anderes übrig, als ein „Bewußtsein überhaupt“ anzunehmen, für das diese Werte eben Werte sind. Das scheint der einzige Ausweg zu sein, um einen Wertrelativismus zu vermeiden. Was aber dieses „Bewußtsein überhaupt“ eigentlich ist, wird an keiner Stelle gesagt. Wie Windelband zu einem formalen Wahrheitsbegriff, wonach das wahr ist, was gesagt werden soll, kam, so kommt er auch jetzt zu einem Wertformalismus, wonach man sagen könnte: das ist ein Wert, was gefühlt oder gewollt werden soll. An der Richtigkeit dieser Lehre ist keineswegs zu zweifeln; aber sind wir damit weiser wie ehedem?

5. Wenden wir nun das Ergebnis unserer Untersuchung auf den Wahrheitsbegriff an, so können wir Wahrheit, da diese ja ein absoluter Wert sein soll, definieren als etwas, was gefühlt oder gewollt werden soll; denn hebt man das Wollen und das Fühlen auf, so ist damit ja auch der Wert und somit auch die Wahrheit aufgehoben. Wir wollen damit die Schwierigkeiten dieser Wertlogik, die, wie das aus unsern Ausführungen bereits hervorgehen kann, streng genommen eine contradictio in objecto darzustellen scheint, an dieser Stelle nur andeuten.

Wir haben nun gesehen, daß die Lehre von der Wahrheit bei Windelband als axiomatische Voraussetzung hingestellt und dazu nicht ausdrücklich als logischer Wert dargestellt wird. Eine Begründung dieser Lehre und eine Akzentverschiebung auf das Logische des Wertes der Wahrheit hat erst Heinrich Rickert in seiner Transzendentalphilosophie versucht.

2. Kapitel.

Die Begründung der Lehre von der Wahrheit als logischem Wert in der Transzendentalphilosophie Heinrich Rickerts.

Geboren 1863 zu Danzig, als Sohn des gleichnamigen Politikers; studierte in Straßburg bei Windelband. Seit 1891 Privatdozent in Freiburg i. Br. Im Jahre 1894 a. o. Professor und 1896 o. ö. Professor daselbst; in Heidelberg Windelbands Nachfolger, wo er noch heute wirkt.[2])

§ 13. Der erste ausgesprochene Wertlogiker.

Wir haben im vorigen Kapitel gesehen, daß bei Windelband die Behandlung der logischen und axiologischen Probleme immerhin noch einen gewissen Abstand aufweisen. Die Wahrheit wird nicht ausdrücklich als logischer Wert dargetan, obschon zu dieser Deutung

---

[1]) a. a. O. S. 253.

[2]) Werke: „Die Lehre von der Definition“ Tüb. 1888; „Der Gegenstand der Erkenntnis“ 1892. 5. Aufl. 1921 (in diesem Werke ist der Grundgehalt seiner ganzen Lehre niedergelegt); „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ 1896, 3. Aufl. 1920; „Emil Lask“ 1915; „Wilhelm Windelband“ 1915; „Die Philosophie des Lebens“ 1920; „System der Philosophie“ I. 1921; „Kant als Philosoph der modernen Kultur“ 1924. Dazu noch zahlreiche Aufsätze und Abhandlungen im „Logos“ und in den „Kantstudien“.

Ansatzpunkte vorhanden sind. Hier ist der Punkt, an dem Heinrich Rickert ansetzt mit der ausgesprochenen Betonung der Wahrheit als eines logischen Wertes und mit der Begründung dieser Lehre. Da nun Rickert ebenso wie Windelband den Kern seiner Lehre, allerdings in der durch sein eigenes Denken geläuterten Form, einem größeren Schülerkreis übergeben hat, so hat man ihn mit Recht neben Windelband das Haupt der badischen Schule genannt. Wer sich darum heute mit der Wertphilosophie auseinandersetzen will, tut dies meistens im Anschluß an die Lehre Rickerts, weil dieser die Lehre Windelbands von manchen Schlacken gereinigt und sie in konsequenter Weise aufgebaut hat. Ebenso knüpfen die späteren Vertreter der Wertphilosophie in ihren Gedankengängen vielfach sofort an Rickert an. Wir können daher Rickert den ersten ausgesprochenen Wertlogiker nennen.

§ 14. Die Problemstellung.

1. In der Erkenntnislehre Rickerts nimmt das Problem der Transzendenz des Gegenstandes eine zentrale Stellung ein. Diesem hat er in seinem Werke „Der Gegenstand der Erkenntnis" eine systematische umfassende Behandlung gewidmet. Es wird daher, um ein möglichst deutliches Bild von seiner Lehre zu gewinnen, zweckmäßig sein, uns bei ihrer Erörterung im wesentlichen an den Gedankengang des eben genannten Werkes zu halten.

2. Die allgemeinste Tendenz dieses Werkes können wir dahin charakterisieren: Es kommt Rickert darauf an, das Gebiet des Seienden zu verkleinern und das Gebiet des Nichtseienden, des Geltens oder des Wertes, zu vergrößern. Er vertritt hierbei einen „Monismus des Realen". Dies führt ihn zu seinem „Standpunkt der Immanenz", nämlich zur Gleichsetzung des Wirklichen mit dem Bewußtseinsinhalt. Dadurch wird das transzendente Sein völlig zerstört. Der metaphysische Realismus ist, meint er, mit Hilfe der „Immanenzphilosophie ein für allemal „überwunden". Trotzdem bedarf nach ihm die Erkenntnis, wenn sie überhaupt einen Sinn haben soll, eines vom Erkennen unabhängigen Gegenstandes. Mithin kann der Bewußtseinsidealismus nicht das letzte Wort sein. Der „zerstörte" metaphysische Realismus bedarf eines erkenntnistheoretischen Ersatzes. Es gibt also doch noch eine „andere Welt" als die der immanenten Wirklichkeit und das ist die Welt der Werte oder, subjektiv, des Sollens. Es gibt also ein Transzendentes, einen Gegenstand der Erkenntnis. Dieser ist jedoch keine Realität, sondern ein irreales Gelten, ein unwirklicher Wert. Rickert lehnt daher eine „Ontologie des Idealen", d. h. ein ideales Sein in der Logik ab und ersetzt es durch den Wert. Als Material der Untersuchung dient ihm dabei vornehmlich die Erkenntnis der Wirklichkeit.

3. Um das Zentralproblem des Gegenstandes der Erkenntnis zu untersuchen, geht Rickert zunächst den „subjektiven" Weg, d. h. er betrachtet von den in jeder Erkenntnis enthaltenen beiden Faktoren des Subjektes und des Objektes vorerst nur das Subjektive in der Erkenntnis, um von da zum unbekannten Gegenstand vorzudringen. Von der Untersuchung der Erkenntnis des Gegenstandes kommt er so zum Gegenstand der Erkenntnis. Später wird dann diesem

Verfahren das „objektive", das vom Gegenstand der Erkenntnis ausgeht, als Ergänzung hinzugefügt[1]).

§ 15. Die drei korrespondierenden Subjekt-Objekt-Begriffe und das „erkenntnistheoretische" Subjekt.

1. Zur schärferen Herausarbeitung des Transzendenzproblems konstatiert Rickert zunächst einen dreifachen Gegensatz zwischen dem erkennenden Subjekt und dem zu erkennenden Objekt, die in jeder Erkenntnis notwendig vorausgesetzt werden müssen. Unter Objekt versteht er dabei das, was sich ganz allgemein in irgendeiner Weise vom Subjekt unterscheiden läßt.

2. Er geht dabei aus vom psycho-physischen Subjekt. Dann ist das dementsprechende Objekt eben alles, was nicht dieses Subjekt ist, also die dies Subjekt umgebende, räumliche „Außenwelt". Durch weitere Objektivierung des Physischen an diesem psycho-physischen Subjekt erhalten wir dann ein neues Subjekt, das aus dem Bewußtsein und seinem Inhalt besteht und dementsprechend ein Objekt, das alles das bedeutet, was nicht zum Bewußtsein und zu seinem Inhalt gehört. Dieses so erhaltene Subjekt läßt sich jedoch nochmals in Subjekt und Objekt zerlegen, dann ist Subjekt das Bewußtsein allein und Objekt dessen Inhalt. Es haben sich demnach gemäß diesem Objektivierungsprinzip die drei Subjekt-Objekt-Bedeutungen ergeben:

a) das psycho-physische Ich mit der räumlichen Außenwelt als Objekt,
b) das immanente Ich (Bewußtsein und Inhalt) und das transzendente Objekt,
c) das Ich als Bewußtsein und das immanente Objekt.

3. Es erhebt sich nun die Frage, an welchem der drei Objekte als Gegenstand der Erkenntnis der Zweifel anzusetzen hat. Rickert kommt hierbei zu dem Ergebnis, daß zunächst das immanente Objekt über jeden Zweifel erhaben sei, und daß kein Erkenntnisbegriff ohne jenes dritte Subjekt-Objekt-Verhältnis auskommen könne. Auch die räumliche Außenwelt kann vernünftigerweise nie bestritten werden, denn diese ist genau so real, wie das dazugehörige psycho-physische Subjekt. Diese hier genannte Außenwelt ist überhaupt kein erkenntnistheoretisches Problem, sondern dies steckt erst in dem Objekt des zweiten Gegensatzpaares, das sich als transzendente Realität ergab; und hier will Rickert den Terminus „Außenwelt" gar nicht verwendet wissen, da man dabei meistens an eine, das psycho-physische Subjekt umgebende Körperwelt denke. So ergibt sich dann als Grundproblem der Erkenntnistheorie das Problem der transzendenten Realität. In diesem transzendenten, realen Objekt kann man als erkenntnistheoretischer Realist entweder den eigentlichen Gegenstand der Erkenntnis sehen, oder aber man hält dieses transzendente Reale für nicht erkennbar und nur dessen „Erscheinungen" für wissenschaftlich erfaßbar. Als Vertreter jener Richtung führt Rickert Oswald Külpe[2]) und als den der letzteren Aloys Riehl[3]) an, der bezüglich des Transzendenz-

[1]) „Der Gegenstand der Erkenntnis" 5. Aufl. S. 2 bis 6 und „Zwei Wege der Erkenntnistheorie" (Kantst. Bd. XIV S. 169 ff.)
[2]) Die Realisierung I, 1912.
[3]) Kritizismus II, 2 S. 130.

problems die Unterscheidung zwischen dem Sein und dem Objektsein der Objekte verlangt. Diese erkennt Rickert an; aber das Problem steckt für ihn ja gerade darin, ob das Sein der Objekte etwas anderes, als ihr Objektsein bedeuten könne. Daß dies etwas verschiedenes sei, darf nach ihm mithin nicht zu den Voraussetzungen der Erkenntnistheorie gehören, sondern es muß erst untersucht werden, ob man das Objektsein vom Sein der Objekte trennen darf. Daraus ergibt sich für Rickert als Voraussetzung und Ausgangspunkt der bekannte Satz der Immanenz, „wonach alles, was für mich da ist, unter der allgemeinsten Bedingung steht, Tatsache des Bewußtseins zu sein“[1]). Er betont dann weiterhin mit Recht, daß, wenn man ein transzendentes Reales als Gegenstand der Erkenntnis annehme, dies nur erschlossen werden könne.

4. Das transzendente Reale ist also völlig problematisch geworden; wir kennen nur noch Immanentes. Alles Immanente muß aber auf ein Subjekt bezogen sein, das selbst nicht immanent ist. Durch diese Scheidung steuert Rickert geradenwegs auf ein absolutes Subjekt los; denn etwas muß doch absolut sein, wenn man sinnvoll von einem Immanenten reden will. Rickert will jedoch von einer transzendenten Seele nichts wissen, anderseits aber sieht er doch ein, daß er ein transzendentes Ich nicht preisgeben kann, falls er nicht in einen sinnlosen regressus in infinitum geraten will. Es drängt daher alles auf die Frage hin, was bleibt als Subjekt übrig, das bei gänzlicher Objektivierung nie Objekt werden kann? Um zu diesem unbekannten Subjekt zu kommen, führt Rickert den Gedanken der Objektivierung noch weiter über das dritte Gegensatzpaar hinaus. Ihm scheint nämlich grundsätzlich jeder Teil auch des psychischen Ich nacheinander objektivierbar; also, so schließt er daraus. muß auch das ganze psychische Ich, wenn auch nicht faktisch, so doch begrifflich zu objektivieren sein. Wenn aber diese totale Objektivierung durchgeführt ist, haben wir kein psychisches Ich mehr, sondern das „erkenntnistheoretische“ Subjekt. Wir sehen also, daß Rickert auf dem Wege von nur graduell verschiedenen Begriffen zu einem prinzipiell von ihnen verschiedenem gelangt. Dies hält er darum für gerechtfertigt, weil man auch bei der Objektivierung des psycho-physischen Ich zum psychischen Ich durch graduelle Subtraktion zu einem wesentlich verschiedenen Begriff gelangt sei. Es sei deshalb auch garnichts dagegen einzuwenden, daß das Endglied jener Subjektreihe kein wirkliches Subjekt mehr sei, obwohl es mit Hilfe gradueller Begriffssubtraktion aus einem prinzipiell anderen entstanden sei. Man wird jetzt fragen, ob man nun am Ende dieser Objektivation nicht vielmehr bei einem reinen Nichts angelangt sei. Rickert verneint diese Frage und antwortet, wenn man auch zwar nicht zu einem räumlich oder zeitlich Wirklichen gelangt sei, so doch zu einem Begriff, der als „leere Form“ keinen Widerspruch in sich enthalte. Es ist jener bei jedem wirklichen Ich implicite mitgedachte „identische Subjektfaktor“, der die Subjekte von den Objekten unterscheidet. Für dieses erkenntnistheoretische Subjekt soll nun alles unmittelbar Bekannte Objekt oder es soll von ihm abhängig sein. Abhängigkeit bedeutet demnach Objekt dieses „erkenntnistheoretischen“ Subjektes mit dem Charakter der Bewußtheit sein. Das Problem der

[1]) a. a. O. S. 27.

Transzendenz bezieht sich daher nur noch auf die von diesem überindividuellen Subjektbegriff unabhängige Welt.

5. Warum aber geht Rickert den umständlichen Weg zu jenem Form-Subjekt? Das wird klar, wenn wir uns von diesem Ergebnisse aus rückwärts die oben[1]) angeführten drei Gegensatzpaare nochmals ansehen. Was müssen wir dann feststellen? Das erste Gegensatzpaar bleibt unverändert bestehen. Wie verhält es sich aber mit dem zweiten Gegensatzpaar von Bewußtsein und dessen Inhalt einerseits und dem diesem transzendenten Objekt? Es ist klar, daß der Gegensatz von immanenter und transzendenter Welt jetzt nicht mehr mit diesem zweiten Gegensatzpaar identifiziert werden darf, denn jenes individuelle psychologische Subjekt und sein Inhalt ist ein Teil der „immanenten Welt des erkenntnistheoretischen Subjektes". Was ist aber Objekt zu diesem individuellen psychischen Ich? Nun alles, was nicht zu ihm gehört; das sind die Körper und die fremden psychischen Subjekte, die aber ihrerseits wieder dem „erkenntnistheoretischen Subjekt" immanent sind. Wir sehen daraus, daß die transzendente Welt als Objektkorrelat zu einem der drei Subjekte verschwunden ist. Das zu bewirken, ist die Aufgabe des „erkenntnistheoretischen" Subjektes.

6. Die Funktion dieses im Anschluß an die Kantische Transzendentalphilosophie auch „Bewußtsein überhaupt" genannten „erkenntnistheoretischen Subjektes" charakterisiert Rickert nun dahin, daß es die immanenten Objekte nicht wirklich umfasse, sondern diese ihm als bloßer Form nur zugeordnet seien. Eben weil es von jedem Inhalt frei ist, kann es jedem beliebigen Inhalt zugeordnet werden. Rickert gibt jedoch zu, daß dieser Subjektbegriff zur Lösung des Transzendenzproblems nicht ausreiche und daher noch umgestaltet werden müsse. Dies können wir indes erst nach Behandlung des Verhältnisses von Erkennen und Urteilen untersuchen.

7. Obwohl, wie wir gesehen haben, der transzendente Gegenstand für Rickert völlig problematisch geworden ist, leugnet er ihn dennoch nicht; ja, er findet den Begriff des Transzendenten sehr wohl für denkmöglich, solange man darunter nur die Negation des Immanenten, also einen Nicht-Bewußtseinsinhalt versteht. Aber auch den Begriff einer transzendenten Realität vermag er noch nicht als widerspruchsvoll anzusehen. Dies müßte erst eine Untersuchung des Realitätsbegriffes ergeben. Er glaubt jedoch soviel beweisen zu können, daß keine gültigen Beweise für die Annahme einer transzendenten Wirklichkeit geführt werden können, und daß die realistische Argumentation auf einer Verwechslung der drei genannten Subjektbegriffe beruhe[2]).

§ 16. Die „Überwindung" der Transzendenz mit Hilfe der Immanenzphilosophie.

1. Es liegt auf der Hand, daß Rickert gegenüber manchen realistischen Argumentationen ein leichtes Spiel hat, da ja gemäß seiner Festsetzung alles Wirkliche als Immanentes des „erkenntnistheoretischen" Subjektes

[1]) Vgl. oben S. 33.

[2]) Vergl. zu dem ganzen § 15 a. a. O. S. 14 bis 17, 19, 23 ff. 32—36, 42—45 ff. 52—55 ff. S. 60 und die „Grenzen d. naturw. Begriffsbild". 2. Aufl. S. 300 ff. Zur Objektivierbarkeit des Wirklichen vergl. „System der Philosophie" I.

aufzufassen ist, und dann keine reale Abhängigkeit des Objektes von ihm, viel weniger noch von irgendeinem realen Subjekte gelehrt wird. So kann Rickert dann mit dem Einwand, der Bewußtseinsinhalt müsse, wie alles Wirkliche in der Welt eine Ursache haben, und diese könne allein in einer transzendenten Realität gefunden werden, leicht fertig werden. Er bestreitet das eben garnicht, er gibt zu, daß z. B. die Töne als Bewußtseinsinhalt eine diesem Bewußtsein transzendente Ursache haben müssen. Aber, so bemerkt er dagegen, erstens handelt es sich hier um den Bewußtseinsinhalt eines empirischen, realen Subjektes und zweitens ist die Ursache dann eben Inhalt des „erkenntnistheoretischen" Subjekts, also nicht auch gegenüber diesem transzendent. Es handelt sich hier um Lehren der Physiologie, die mit der Erkenntnistheorie überhaupt nichts zu tun hat. Deshalb lehnt Rickert auch eine Verifikation idealistischer Ansichten durch die Physik und Physiologie ab, wie dies Otto Liebmann dartun wollte[1]). Seine Stellung wird jedoch wankender gegenüber der Forderung, auch der Inhalt des „erkenntnistheoretischen" Bewußtseins müsse eine diesem transzendente reale Ursache haben. Hierzu bemerkt Rickert erstens, daß die Ursache und Wirkung dieselbe Art der Realität haben müsse. In diesem Falle aber sei die Ursache transzendent und die Wirkung immanent. Zweitens könne man sinnvoll nur für einen Teil der Wirklichkeit nach einer Ursache fragen, da die Ursache in der Totalität des Wirklichen schon mit enthalten sei. Dann kann die Ursache eines Teiles der Wirklichkeit immer nur ein anderer Teil der Wirklichkeit sein, und damit ist dann auch die erste Forderung, daß Ursache und Wirkung dieselbe Art der Realität haben müßten, erfüllt[2]), da ja das Wirklichkeitsganze von Rickert als Bewußtseinsinhalt aufgefaßt wird.

Die Sache ist jedoch nicht so einfach, wie sie nach Rickerts Darstellung erscheint. Gegen den ersten Satz, daß die Ursache dieselbe Art der Realität haben müsse, wie die Wirkung, machen wir geltend, daß es sich bei der Immanenz alles Wirklichen doch um keine reale Abhängigkeit, sondern nur um eine logische Form der Bewußtheit handeln soll. Man kann also noch nicht von vorneherein sagen, daß, wenn man von Ursache und Wirkung im angegebenen Sinne spricht, es sich dabei um einen realen Unterschied in der Art des Wirklichseins handle. Betont man dies letztere, so bewegt man sich, ob man will oder nicht, nicht mehr auf logischem, sondern auf ontischem Gebiete, und hier gelten weder die Voraussetzungen noch die Schlüsse, die Rickert mit Hilfe seines Begriffes des „erkenntnistheoretischen" Subjektes macht. Wenn er dies aber dennoch tut, so kann man das nur eine unerlaubte *μετάβασις εἰς τὸ ἄλλο γένος* nennen. Bei der zweiten Behauptung Rickerts aber ist folgendes auseinander zu halten: Entweder wird das Wirklichkeitsganze als endlich oder als unendlich aufgefaßt. Nehmen wir zunächst den ersten Fall. Es ist nach Rickert sinnlos, nach einer Ursache für die Totalität des Wirklichen zu fragen. Diese Frage scheidet demnach aus. Wir müßten uns einfach damit abfinden, das Wirkliche in seiner Gesamtheit als Unbewirktes zu betrachten. Wenn aber die Ursache im Ganzen schon enthalten ist, so ist ein Teil des Ganzen Ursache für einen anderen Teil desselben Ganzen. Denkt man diesen Gedanken zu Ende, so muß man notwendig zum Ausgangs-

[1]) „Zur Analysis der Wirklichkeit" 1875. 2. Aufl. 1880 S. 39 ff.
[2]) Ggst. d. Erk. S. 71 ff.

punkt der Ursachenreihe zurückkommen. Dies besagt aber, daß man ein endliches Etwas durch sich selbst erklären müßte, daß es causa sui wäre. Will man diese Konsequenz vermeiden, so bleibt nichts anderes übrig als einen Kreislauf, wonach die Ursachen sich gegenseitig bedingen, anzunehmen. Indes wird dadurch nicht nur nichts erklärt, sondern auch etwas logisch Widersinniges behauptet, denn in diesem Falle wäre ein Etwas zugleich Ursache und Wirkung desselben andern. — Im Falle der Unendlichkeit des Wirklichkeitsganzen verhält sich die Sache allerdings anders. Für diese Auffassung scheint die Rickertsche Behauptung zuzutreffen, denn es wäre widersinnig zu behaupten, die Ursache des unendlichen Ganzen liege außerhalb dieses Ganzen, da es sonst weder ein Ganzes noch ein Unendliches wäre. Es muß daher entweder das unendliche Bewußtsein ebenso zum unendlichen Wirklichkeitsganzen gehören, oder dies darf nicht als unendlich gedacht werden. Den ersten Fall schließt Rickert selbst dadurch aus, daß er dieses Bewußtsein als leere, unwirkliche begriffliche Form charakterisiert. Es käme demnach nur noch die zweite Möglichkeit in Frage. Diese steht aber mit der Voraussetzung der Unendlichkeit des Ganzen in Widerspruch. Es bleibt demnach nichts anderes übrig, als das Unendliche dieses Ganzen mit dem „Bewußtsein" zusammenfallen zu lassen. Da das Unendliche dem Endlichen gegenüber als Ursache angesehen werden muß, das Unendliche aber dem Endlichen gegenüber transzendent ist, muß auch die letzte Ursache dem Endlichen gegenüber transzendent sein. Diese Konsequenz ist notwendig, wenn man einen ewigen Zirkel oder einen „Kreislauf im Kosmos" vermeiden will.

2. Die Behauptung, daß der idealistische Standpunkt zu Seinsunterbrechungen führe und daher eine transzendente Realität als Ergänzung notwendig angenommen werden müsse, richtet sich gegen den Solipsismus, den Rickert als eine Absurdität durchschaut hat und durch sein „erkenntnistheoretisches" Subjekt überwinden will. Eine Diskontinuität kann es aber nur im individuellen, psychischen Subjekt geben, aber nicht im erkenntnistheoretischen, da dies ja weder im Raum, noch in der Zeit wirklich ist[1]); es kann daher dieser Einwand vom Standpunkte Rickerts aus leicht entkräftigt werden.

3. Mit Recht weist Rickert auch den Beweis für die Realität bei Dilthey[2]) zurück, der in einer voluntaristischen Subjekt-Objekt-Theorie wurzelt. Wir können Rickert darin zustimmen, daß die Ausführungen Diltheys für das theoretische Transzendenzproblem irrelevant sind[3]).

4. Dagegen dürfte ihm der Vorwurf des „Psychomonismus" viel mehr Mühe machen, der dahin geht, daß die ganze Welt durch den Idealismus zu etwas Psychischem gemacht werde. Um mit diesem Einwand fertig zu werden, stellt Rickert die Frage, ob der Bewußtseinsinhalt oder die gesamte immanente Wirklichkeit dem psychischen Sein auch nur näher stehe als dem physischen. Darauf antwortet er, wenn es sich um den Bewußtseinsinhalt des „erkenntnistheoretischen" Subjekts handle, könne dieser sowohl psychisch als auch physisch sein; Inhalt des „Bewußtseins überhaupt" sein, bedeute ja nichts anderes, als unmittelbar gegeben oder unmittelbar bekannt sein, und insofern soll alles reale Sein als solches von dem Gegensatz von physisch und psychisch noch gänzlich frei sein; denn, wenn die Bewußt-

---

[1]) a. a. O. S. 74—84.

[2]) Beitr. z. Lös. d. Fr. v. Urspr. u. Gl. a. d. Real. d. Außenwelt u. s. w. Recht 1890, S. 977 ff.

[3]) a. a. O. S. 84—93.

heit nicht psychisch aufgefaßt werde, dürfe man auch den ihr zugeordneten Bewußtseinsinhalt nicht psychisch denken [1]).

Wir sehen daraus, daß Rickert Bewußtseinsinhalt und unmittelbare Gegebenheit gleichsetzt. Aber wir fragen, was ist uns denn in der Erfahrung unmittelbar gegeben? Man sehe sich um, und man wird nichts anderes finden als das Psychische. Zudem hat Rickert seinen Begriff des „Bewußtseins überhaupt" aus der Erfahrung durch Abstraktion gewonnen. In der Erfahrung ist aber aller Bewußtseinsinhalt etwas Psychisches. Dieses hört auch nicht auf ein Psychisches zu sein, wenn es in der Erfahrung unter der „Form der Bewußtheit" steht, denn das ist ja bloß ein anderes Wort für denselben Sachverhalt auf empirischem Gebiete. Es ist darum von vorneherein gar nicht einzusehen, warum es bei diesem „Bewußtsein überhaupt" irgendwie anders sein sollte. Oder gibt es noch eine andere Art der Realitäten, als Psychisches oder Physisches? Wir kennen keine. Wodurch soll man aber nach dieser Lehre physische von psychischen Realitäten unterscheiden können? Rickert gibt keine Antwort darauf. Wir müssen also daran festhalten, wenn nicht die letzten Unterschiede ins Wanken geraten sollen, daß alles, was unter der „Form der Bewußtheit" steht, bewußt ist, und alles Bewußte ist ein psychisches Sein.

Doch kann man auch aus Rickerts Ausführungen herausnehmen, daß das Materielle nicht bewußt sein kann, denn er schreibt: „Freilich fordert die Gerechtigkeit, hervorzuheben, daß im Vergleich zum Materialismus der Spiritualismus eine verständige Ansicht ist. Er geht wenigstens vom Bewußten und Bekannten aus, und macht nur den Fehler, einen Teil davon für das Ganze zu halten. Der Materialismus dagegen will gerade das Unbekannte und Unbewußte für das Reale, alles Bekannte für dessen Erscheinung erklären" [2]). Was ist nun das Unbewußte und Unbekannte des Materialismus? Doch nichts anderes als die transzendente Materie.

5. Endlich müssen wir Rickert gegenüber bestreiten, daß der Realismus die Welt des Bewußtseins zu einem Sein zweiten Grades degradiere [3]). Diese Behauptung trifft in keiner Weise zu. Kein einsichtiger Realist wird dies behaupten. Rickert hat also vollständig recht, wenn er sagt, man habe keinen Grund, dem unmittelbar im Bewußtsein Gegebenen, auch wenn es auf Physisches hinweist, den Wirklichkeitscharakter abzusprechen. Aber das tut ja auch kein Realist. Dies könnte höchstens ein Materialist sagen, durch die realistische Wahrheitsauffassung wird lediglich, wenn es sich um Naturerkenntnis handelt, ein Unterschied zwischen dem realen Gegenstand, der außerhalb des Bewußtseins existiert, und der ebenso realen Vorstellung (Urteilen), die innerhalb des Bewußtseins wirklich ist, dahin gelehrt, daß jenes eine physische, dieses aber eine psychische Realität habe. Beide sind also in gleicher Weise real. Es wird doch keinem Realisten einfallen, das Psychische als weniger real, als das Physische zu bezeichnen. Wenn dies daher ein Grund für Rickert ist, denn erkenntnistheoretischen Realismus als unbrauchbar abzulehnen, so ist dies ein Scheingrund, d. h. Rickert geht von Voraussetzungen aus, die nicht zutreffen.

---

[1]) a. a. O. S. 93 ff.
[2]) a. a. O. S. 98.
[3]) a. a. O. S. 105 ff.

6. Die Konsequenz der Rickertschen Immanenzphilosophie bezüglich der Wahrheitsfrage würde eine immanente Abbildtheorie sein. Wie wir aber bereits bei Windelband[1]) gesehen haben, ist diese zur Lösung des Transzendenzproblems nicht fähig. Ebenso kann auch Rickert nicht aus dieser Theorie das Wesen des Erkennens der Wirklichkeit verstehen. Der Standpunkt der Immanenz ist daher für ihn nicht das letzte, sondern das erste Wort in der Erkenntnistheorie. Er weiß sehr wohl, daß, obwohl er sich mit Hilfe jener Immanenzphilosophie jeden Zugang zum Transzendenten versperrt, er ohne ein solches im Sinne eines auch vom „erkenntnistheoretischen" Subjekt Unabhängigen, für sich Bestehendes in keiner Weise auskommen kann, falls der Begriff des Erkennens nicht jeden Sinn verlieren soll. Diese Transzendenz findet er nun mit Hilfe seiner Urteilslehre, wie wir schon vorweg genommen haben,[2]) nicht in einer Realität, sondern im Wert.

Wir werden uns daher, bevor wir Rickerts Wertlehre würdigen können, zuvor seine Lehre vom Urteil ansehen müssen.

§ 17. Die Gleichsetzung von Erkennen, Anerkennen und Urteilen.

1. Wie Windelband, so will auch Rickert das Erkennen dem Vorstellen nicht gleichsetzen, wenn er dafür auch ganz andere Gründe anführt, als sein Meister. Da zu jedem Erkennen notwendig ein Subjekt gehört, das erkennt, wird es Rickert mit einem Schlage fragwürdig, ob er im Vorstellen ein Erkennen sehen könne. Denn er glaubt, solange man im Vorgestellten schon Erkenntnis sehe, komme das Subjekt im Erkenntnisbegriff gar nicht vor, da die Vorstellungen, die die zu erkennenden Dinge abbilden, ebenso wie diese nur Objekte seien. Wo ist da ein Subjekt? Dieses trete erst auf, wenn man die Übereinstimmung von Original und Abbild als faktisch vorhanden konstatiere. Diese Erkenntnis könne dann aber keine abbildende Vorstellung mehr sein, da sonst wieder ein neues Subjekt diese neue Übereinstimmung konstatieren müßte. Dies könne dann bis ins Unendliche fortgesetzt werden. Da nun aber das Erkennen nach Rickerts Meinung niemals eine Übereinstimmung von Vorstellung und Wahrnehmung anstrebt, kann er konsequent auch im Konstatieren dieser Übereinstimmung noch kein Erkennen sehen. Hier übernimmt er die Lehre Windelbands vom Erkennen als einer selektiven Synthesis, denn die Wahrheit der Erkenntnis hängt bei Rickert auch von den „Auswahl- und Anordnungsprinzipien" des Erkennens ab, mit dem das heterogene Kontinuum des unmittelbar erlebten Stoffes theoretisch bewältigt wird, und für deren Richtigkeit kann die bloß wahrgenommene Wirklichkeit als „Gegenstand" erkennender Vorstellungen nicht in Frage kommen."[3]) Daher kommt es denn, daß Rickert in der Wirklichkeitserkenntnis unterscheidet zwischen dem Material, das vorgestellt wird, und dem Gegenstand der Erkenntnis, der nicht mit dem Material identisch sei, ja überhaupt nicht im Gebiete des Wirklichen liegen könne. Dieser vom Material der Erkenntnis verschiedene Gegenstand läßt sich, so meint Rickert, durch Vorstellungen überhaupt nicht erkennen. Der

---

[1]) Vergl. oben S. 27.
[2]) Vergl. oben S. 32 f.
[3]) a. a. O. S. 122.

richtungsgebende Gegenstand der Erkenntnis ist also nie das vorgestellte wirkliche Material selber. —

Nehmen wir zu diesem Gedanken Stellung, so ist zunächst nicht einzusehen, warum, wenn Erkennen als Vorstellen aufgefaßt wird, darin kein Subjekt vorkommen soll. Die Vorstellungen hängen doch nicht in der Luft. Es gibt kein Vorstellen ohne ein Subjekt, das vorstellt; ein subjektloses Vorstellen wäre ebenso unbegreiflich, wie ein subjektloses Erkennen. Daß nur ein Subjekt die Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Wahrnehmung konstatieren kann, beweist gar nicht, daß nicht auch beim Vorstellen schon ein Subjekt mitbeteiligt war. Die „Subjektlosigkeit" des Vorstellens wird von Rickert einfach als unumstrittene Wahrheit hingestellt. Wir wollen hiermit in keiner Weise behaupten, daß das Erkennen letztlich auf Vorstellen hinauskäme, wir fechten nur die Begründung Rickerts an, daß das Erkennen nicht im Vorstellen liegen könne.

Der Unterscheidung zwischen Material und Gegenstand der Erkenntnis können wir zustimmen. Daß jedoch der Gegenstand der Erkenntnis mit dem Material gar nichts zu tun habe, sondern als richtungsgebend und Maßstab für die Wahrheit der Erkenntnis völlig jenseits vom Material stehe, ist nicht einzusehen; auch bei der Wirklichkeitserkenntnis nicht. Denn, wenn es sich um die Erkenntnis handelt, daß das Material wirklich ist, ist der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis nicht das wirkliche Material selber — darin hat Rickert vollständig recht — sondern eben das Wirklichsein des Materials; daß dabei aber auch in diesem Gegenstand das Material sich bemerkbar macht, übersieht Rickert, denn ohne das wirkliche Material könnte man auch nicht von einem Wirklichsein des Materials als Gegenstand der Erkenntnis sprechen. Dies könnte man eben nur dann sagen, wenn man die unbewiesene Voraussetzung machen will, wie Kant sie allerdings gemacht hat, daß das Sein (Wirklichsein) eine Kategorie des Verstandes sei. Von diesem Dogmatismus kommt allerdings auch Rickert nicht los.

2. Mit der Unterscheidung zwischen Material und Gegenstand der Erkenntnis haben wir bereits ein Begriffspaar eingeführt, das bei Rickert eine große Rolle spielt, den Gegensatz von Form und Inhalt. Mit Recht wird Rickert nicht müde, zu betonen, daß es sich im Erkenntnisproblem um ein Formproblem handle. Daß dabei dem „Gegenstand" die Form, dem „Material" aber der Inhalt zukommt, ist nach dem eben Ausgeführten nicht schwer zu ersehen. Unter Form versteht Rickert dabei rein negativ alles, was nicht Inhalt ist. Dieses Begriffspaar wendet Rickert nun auf die immanente Abbildtheorie an, und da wir schon bei Windelband gesehen haben,[1]) daß auch die immanente Abbildtheorie letztlich wieder auf die transzendente hinweist, ist es für uns von Wichtigkeit, zu erfahren, wie Rickert deren „Unmöglichkeit" darzutun versucht. Seinen Gedankengang können wir etwa so formulieren: Handelt es sich um eine inhaltliche Erkenntnis, so kann man sinnvoll sagen, die Erkenntnis habe sich bei der Feststellung, wie das Wirkliche beschaffen sei, mit den Vorstellungen nach dem Wirklichen zu richten. Dabei werde dann Material und Gegenstand der Erkenntnis identifiziert. „Wenn ich von diesem Papier sage, daß es weiß und nicht blau ist, so bildet meine Vorstellung in bezug auf das Weiß das Wirkliche

[1]) Vergl. oben S. 27.

nach, und der Satz ist deshalb wahr, weil sie dies tut; das weiße Papier soll weiß und nicht blau gedacht werden, weil es weiß und nicht blau ist[1])." Aber mit dieser inhaltlichen Erkenntnis hat man das eigentliche Erkenntnisproblem, das ja wesentlich als Formproblem zu begreifen ist, noch gar nicht gesehen, denn in dem eben angeführten Satze wird außer dem Weißsein noch das Weiß als Eigenschaft des Dinges behauptet; und diese gehören nicht zum Inhalt der Erkenntnis." Man muß bereits wissen, was es erkenntnistheoretisch bedeutet, daß ein „Ding" eine „Eigenschaft" hat und worauf die Gegenständlichkeit dieser Erkenntnis beruht, ehe man sagen kann, der Gedanke: „Dies Papier ist weiß, erkenne das Wirkliche durch abbildende Vorstellungen."[2]) Während Rickert im vorigen die Wahrheit der inhaltlichen Erkenntnis auf das Erkenntnisobjekt und dessen Sachverhalte gründete, so findet er anderseits die Ansicht, die auf ein Abbilden hinauskommt, doch für zu „selbstverständlich"; denn wenn man das wirkliche Weiß mit dem vorgestellten Weiß vergleiche, so müsse man dabei doch immer eine Verschiedenheit konstatieren. „Gerade auf diese Verschiedenheit aber ist von der Erkenntnistheorie die größte Aufmerksamkeit zu lenken. Soll nämlich trotz ihrer die Erkenntnis wahr sein, so wird die Verschiedenheit vom Standpunkt der Abbildtheorie nicht nur zu einem Problem, sondern es zeigt sich auch sofort, daß dies Problem mit Hilfe der Abbildtheorie niemals zu lösen ist, und daher schon die richtige Fragestellung den Begriff des Erkennens als eines Abbildens aufhebt[3])." Hier taucht also wieder der berühmte „Beweis" für die „Unmöglichkeit" der Abbildtheorie auf, den wir schon bei Windelband[4]) kennengelernt haben, und der letztlich auf einer falschen Auffassung derselben beruht. Allerdings geht Rickert insofern über Windelband hinaus, daß er das Formproblem mit der Abbildtheorie in Beziehung bringt, und ihr vorwirft, sie ignoriere die überall vorhandene Form, sie frage nicht danach, wonach sich die Form des Erkenntnisinhaltes richten solle, damit die Erkenntnis wahr sei, denn auch die Form brauche einen Gegenstand. Die Form aber wird nicht wahrgenommen; daher steckt in der Formerkenntnis eine Erkenntnis, die nicht als ein abbildendes Vorstellen angesehen werden kann, weil man ja sonst für sie keinen Gegenstand finden könnte. —

Die Gründe, die Rickert für die Ablehnung der Abbildtheorie angeführt hat, können wir nicht als überzeugend anerkennen. Rickert sagt zunächst ganz richtig, daß man — um bei dem Beispiel zu bleiben — bereits wissen müsse, was es bedeute, daß ein „Ding" eine „Eigenschaft" hat, ehe man sagen könne, der Gedanke: dies Papier ist weiß, erkenne das Wirkliche durch abbildende Vorstellungen. Aber wir fragen: Folgt daraus überhaupt etwas gegen die Abbildtheorie? Wir antworten: keineswegs. Denn, wenn ich sage, der Gedanke: dies Papier ist weiß, erkenne die Wirklichkeit durch abbildende Vorstellungen, so weiß ich dies auch in der Tat vorher. Woher weiß ich aber, was es bedeutet, daß ein „Ding" eine „Eigenschaft" hat? Doch nur daher, daß ich den Gegenstand (das Eigenschafthaben des Dinges) zuvor

---

[1]) a. a. O. S. 125.
[2]) a. a. O. S. 126.
[3]) a. a. O. S. 126.
[4]) Vergl. oben S. 26 ff.

abbildend erkannt habe. Die Bedeutung der Begriffe „Ding" und „Eigenschaft" aber kann ich nur aus der Erfahrung gewinnen, da nur diese mir die Gegenstände und Sachverhalte gibt, an denen sich das Moment des „Dingseins" und „Eigenschaftshabens" denkend abheben läßt. Doch muß die Sachlage noch deutlicher gemacht werden. Der Rickertschen Argumentation gegen die Abbildtheorie liegt letzten Endes die richtige und wichtige Einsicht zugrunde, daß die Philosophie als Wissenschaft von den letzten Dingen ihr Augenmerk vornehmlich auf die allgemeinen Wesenheiten alles Seienden zu richten habe. Diese Auffassung vertrat schon Aristoteles. Die Philosophie ist Eidologie, Erkenntnis der allgemeinsten Wesenheiten (εἶδος) oder Formen des Seienden. Rickert hat somit vollständig recht, wenn er nicht müde wird, das Erkenntnisproblem als ein Formproblem darzutun; er verlangt weiterhin mit Recht, daß das allgemeine Wissen vom „Ding" und „Eigenschaft" schon vorhanden sein müsse, „ehe" man sagen kann, daß der Gedanke: dies Papier ist weiß, „erkenne die Wirklichkeit durch abbildende Vorstellungen". Wir haben nun behauptet, das Wissen von diesen allgemeinen Formen stamme aus der Erfahrung. Wie ist dies zu verstehen? Zunächst ist klar, daß alles, wovon ich Wissen habe, mir in meinem Bewußtsein gegenwärtig sein muß. Mit diesen rezipierten Inhalten beschäftigt sich das Ich, es beschaut sie. Dies Beschauen ist begleitet von Akten des Vergleichens, Zusammenfassens, Auswählens, Unterscheidens etc. Besonders wichtig ist von diesen geistigen Akten der des vergleichenden Beschauens. Die Erfahrung liefert uns nämlich eine Mannigfaltigkeit von Objekten. Von diesen Objekten werden nun bestimmte durch geistige Akte zueinander in Beziehung gesetzt. Durch dieses Inbeziehung-Setzen bemerken wir, daß das eine Objekt anders aussieht als das andere. Wir schauen also Verschiedenes. Aber noch mehr. Wir sehen auch, daß das eine anders aussieht als das andere, wir sehen das Anderssein. Die Form des Andersseins können wir also in dem uns in der Erfahrung gegebenen Material schauen. Aber wir können noch mehr schauen. Bei geeigneten Vergleichsumständen können wir auch dasjenige sehen, worin oder wodurch die verschiedenen Objekte sich unterscheiden. So kann sich ein gewisses Objekt von einem bestimmten anderen durch etwas unterscheiden, während es sich von einem zweiten anderen Objekt wieder durch ein anderes Moment unterscheidet. Wir stoßen dadurch auf Verschiedenheiten an ein und demselben, einfachen Objekt. Wir sehen verschiedene Momente, Eigenschaften an einem Etwas. Aber wir schauen auch, daß dieses Etwas jene verschiedenen Eigenschaften hat, wir schauen das Eigenschaftenhaben des Etwas.

Wir sehen also, daß unsere oben aufgestellte Behauptung, die Bedeutung der Inhalte „Ding" und „Eigenschaft" gewännen wir aus der Erfahrung, zu Recht besteht. Was aber ist der Gegenstand der Formerkenntnis: Das Ding hat eine Eigenschaft? Doch nichts anderes als das Eigenschafthaben des Dinges, das ich in den Erfahrungsgegebenheiten schaue. Daher ist das Urteil: das Ding hat eine Eigenschaft, deshalb wahr, weil das Ding etwa rot, ausgedehnt, luftförmig oder dreieckig ist. Wie ich aber das rote, ausgedehnte, luftförmige oder dreieckige Ding aus der Erfahrung kenne, so habe ich, wenn auch auf andere Weise, von dem Eigenschafthaben des Dinges durch die Erfahrung Kenntnis. Es ist daher garnicht einzusehen, inwiefern die Abbildtheorie gegenüber dem Formerkennen versagen, denn das, was

ich schaue, kann ich nur nachbildend erkennen. Die Abbildtheorie wird also durch Rickerts Behauptung nicht zerstört.

3. Obwohl wir die Gründe, die Rickert gegen den Erkenntnischarakter der Vorstellungen und gegen die Abbildtheorie geltend gemacht hat, nicht billigen konnten, so müssen wir ihm doch darin zustimmen, daß er das Erkenntnisproblem als Urteilsproblem behandelt, ja das Wesen des Erkennens im Urteilen findet. Damit können wir jedoch noch nichts für oder gegen seinen Erkenntnisbegriff sagen, denn das Problem ist jetzt bloß verschoben, und jetzt hängt alles von der Urteilslehre ab. Nun findet Rickert allerdings genau so wie Windelband das Wesen des Urteils im Anerkennen, wenn er dies auch auf eine andere Art und in viel reicherem Maße darzutun versucht. Auch bei Rickert ist der tiefere Grund für diese Urteilsauffassung darin zu finden, daß er die Beziehungen zwischen Vorstellen und Urteilen zerstört und durch die Einführung eines atheoretischen Momentes Zugang zur Wahrheit als logischem Wert finden kann. Was bedeutet nun das Urteilen mehr als das Vorstellen? Rickert führt hier die Unterscheidung zwischen sinnfreiem Dasein und sinnvoller Leistung ein. Er findet darin ein Einteilungskriterium der wirklichen Objekte, in solche nämlich, die man betrachten kann nach dem Gesichtspunkt, was sie für sich sind (Dasein), und was sie für andere leisten. Jede Leistung verbindet aber einen bestimmten Sinn mit sich. Nun sind die Urteile die einzigen psychischen Gebilde, von denen man sagen kann, daß sie wahr oder falsch sind. Damit seien die Urteile, so meint Rickert, von vorneherein als Leistungsbegriffe charakterisiert, wodurch ihnen ein Sinn beigelegt wird; denn ein psychischer Vorgang sei nie seinem bloßen Dasein nach wahr, sondern nur insofern, als es etwas für die Erfassung einer unabhängig von ihm bestehenden Wahrheit bedeute. Es wohnt also jedem Urteil mit Rücksicht auf seine Leistung ein logischer Sinn inne. Rickert unterscheidet also ganz richtig zwischen dem Sein und dem Sinn des Urteils. Diesen Sinn zerlegt er nun seinerseits wieder in einen subjektiven, d. h. den Sinn des Urteilsaktes, und einen objektiven, d. h. den Sinn des geleisteten Objektes. Mit diesem objektiven Sinn soll dann die Wahrheit oder der für sich bestehende Urteilsgehalt zusammenfallen. Sowohl der subjektive, als auch der objektive Sinn bilden dann das Reich des „irrealen Sinnes". Das Verstehen des immanenten, subjektiven Sinnes erlaubt nun auch einen Schluß auf den Gegenstand der Erkenntnis. Denn eine wahre Erkenntnis enthält nicht nur den objektiven Gehalt oder transzendenten Sinn, sondern auch den Gegenstand der Erkenntnis, und sie ist nur deshalb wahr, weil sie den Gegenstand in sich einschließt.[1])

4. Rickert will jedes Urteil so auffassen können, daß es eine Antwort auf eine Frage darstelle. Die Frage enthält genau wie das Urteil alle vorstellungsmäßigen Elemente, es fehlt ihr nur der dem Urteil wesentliche Leistungsbegriff. Wir sehen, daß Rickert sich hier vollständig an Windelbands „totale Indifferenz" anschließt. Das Urteil bedeutet eben für Rickert auch nur dann etwas für die Erkenntnis, wenn es „als Antwort auf eine Frage seinem Sinn nach eine Bejahung

[1]) Näheres über das Verhältnis zwischen Sinn und Gegenstand wird noch folgen. Vergl. § 22.

oder Verneinung einschließt“[1]). Jedoch lehnt er Windelbands „problematische Urteile“ als „kritische Indifferenz“ ab, da ihm diese streng genommen eine contradictio in objecto bedeutet; auch leugnet er, daß die „ausdrückliche Suspension“ des Urteilens im problematischen Urteil eine Erkenntnis enthalte, wie dies Windelband zu zeigen versuchte.[2]) Also weder die Frage noch das problematische Urteil bedeutet für Rickert eine Erkenntnis. Darum gibt es für ihn auch keine falschen Fragen, sondern diese enthalten mitgedachte, darin steckende falsche Urteile. Daß aber auch er über die Verwechslung von Urteilen und Beurteilen nicht hinauskommt, sehen wir daraus, daß auch für ihn das Urteil eine Entscheidung über wahr oder falsch bedeutet. Wenn er aber andererseits Erkennen alles das nennt, was seinem Begriffe nach Wahrheit oder Falschheit einschließt, so ist in dieser Auffassung allerdings nichts von einer Entscheidung zu sehen; es sei denn, man verlege die Wahrheit oder Falschheit in die Entscheidung, was man ja tun kann; aber dann bleibt diese immer noch etwas Sekundäres, denn sie soll ja eine Entscheidung über wahr oder falsch sein, also nicht nur eine wahre oder falsche Entscheidung. Das Gebilde, welches Wahrheit oder Falschheit enthält, muß daher notwendig von der Entscheidung verschieden sein. Man kann da nicht sagen, das sei dann auch wieder eine Entscheidung, denn dann müßte man dies bis ins Unendliche so fortsetzen; wenn man dies jedoch nicht will, so muß man mit logischer Notwendigkeit eben auf jenes logische Gebilde stoßen, das Wahrheit oder Falschheit ohne Entscheidung enthält und, damit hätten wir eine Erkenntnis gewonnen, deren Wesen nicht in der Entscheidung zu suchen wäre.

Aus dieser Antithese hilft sich Rickert dadurch heraus, daß er die Wahrheit nunmehr weder in der Bejahung noch in dem, was Form des Urteils (Erkenntnis) ist, für sich, sondern in ihrer Verbindung sieht. Die Wahrheit z. B. des Urteils „dies ist wirklich“, besteht darin, daß dem Inhalt „dies“ die Form „Wirklichkeit“ bejahend zuerkannt wird. Diese logische Lehre vom Zustimmungscharakter der Urteile will Rickert nun auch grammatisch überall ausdrücken können; so enthalte das Urteil „dies ist wirklich“ umgeformt in „dies ist ja wirklich“ alle logischen Bestandteile. Somit hat Rickert auf dem Wege der Urteilslehre das Erkennen als Anerkennen charakterisiert.[3])

§ 18. Erkennen als Anerkennen von Werten und das atheoretische Moment im Theoretischen.

1. Was folgt aus der Urteilslehre Rickerts? Wie wir sahen, soll sich das Wesen des Urteils nicht darin erschöpfen, daß es seinen Inhalt teilnahmslos betrachtet, sondern durch sein Bejahen oder Verneinen

---

[1]) a. a. O. S. 154.

[2]) Vergl. oben S. 21.

[3]) Vergl. zu § 17 a. a. O. S. 120—127; 132, 134, 140 ff., 143, 146, 153 ff., 158 ff., 161 f. Über die Abhängigkeit der Wahrheit von den Anordnungsprinzipien vergl. noch „Die Gr. d. natw. Begriffsbildg.“ 2. Aufl. 1913 u. „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft“ 4. Aufl., S. 30 ff. Zur Lehre von der „Form u. vom Inhalt“ vergl. „Das Eine, die Einheit und die Eins“ Logos 1911, Bd. II, S. 32 ff. Über Sein und Sinn der Urteile vergl. „Urteil und Urteilen“ Logos 1912, Bd. III, S. 230 ff. Als historische Vorläufer für Rickerts Urteilsauffassung vergl. Franz Brentano, Christoph Sigwart, Lotze, Julius Bergmann und Windelband.

denselben billigt oder mißbilligt. Jenes Billigen oder Mißbilligen ist nun aber ein alternatives Stellungnehmen. Das Entweder-Oder jenes alternativen Stellungnehmens ist seinerseits der spezifische Sinn einer Willenshandlung. Wozu kann man aber Stellung nehmen? Rickert antwortet: zu einem Wert. Wie bei Windelband, so haben wir auch bei Rickert wieder die für ihren Erkenntnisbegriff charakteristischen Momente: Das Stellungnehmen und damit das willensmäßige Element, und dadurch auch den Wert. Diesen Wert des Urteils oder der Erkenntnis will er nun nicht dahin verstanden haben, wie das für ihn selbstverständlich wäre, daß man dem wahren Urteil einen Wert, dem falschen einen Unwert beilegt, sondern das Urteil selbst ist seinem logischen Wesen nach ein Stellungnehmen zu einem Wert oder Unwert. So setzt Rickert denn auch das Erkennen als Anerkennen dem Werten völlig gleich.

2. Nun kennt Rickert den Vorwurf, den wir bereits Windelband gegenüber bezüglich des „praktischen Verhaltens" im Erkennen gemacht haben, sehr wohl. Er will ihn jedoch nicht anerkennen, macht es sich indes mit seiner Zurückweisung desselben leicht. Er führt ihn nämlich darauf zurück, daß er sagt, wir seien gewöhnt, nur im außertheoretischen Leben Wertungen und damit auch Wollungen zu finden. Das müsse man sich jedoch abgewöhnen. Denn der Begriff des spezifisch Theoretischen sei noch nicht gewährleistet, solange nicht auch der Begriff des „praktischen Verhaltens" darin enthalten sei. Daß diese Behauptungen Rickerts nichts anderes als die Konsequenz seiner Urteilslehre darstellen, ist klar; aber was bringt uns diese Konsequenz? Dies, daß wir ein Theoretisches haben, das zur Hälfte aus Theoretischem und zur anderen Hälfte aus Praktischem besteht. Ja, gerade das Wesen des θεωρεῖν soll darin bestehen, neben dem θεωρεῖν auch πράττειν zu sein. Daß dies aber zu den offensichtlichsten Unstimmigkeiten führt, hat Rickert auch bemerkt, und daher verlangt er, daß man per definitionem das aus Theoretischem und Praktischem Bestehende einfach das spezifisch Theoretische nenne. Jedoch ist auch diese definitorische Bestimmung keineswegs dazu angetan, die in dem Begriff des Theoretischen steckenden Schwierigkeiten zu lösen; die beiden im Geistwesen typischen Bestätigungsarten des θεωρεῖν und πράττειν würden dadurch miteinander vermengt, was gewiß nicht die Aufgabe einer Philosophie sein kann.

3. Durch die Gleichsetzung von Erkennen und Werten glaubt nun Rickert auch das für jedes Erkennen nötige Subjekt wieder gefunden zu haben, denn er sieht dieses eben nur in einem Akt des stellungnehmenden Wertens.

4. Selbst wer eine Abbildtheorie des Erkennens vertrete, so meint Rickert, komme ohne ein Werten im Erkenntnisbegriff nicht aus. Wie wir wissen[1]), soll das Subjekt ja erst dann auftreten, wenn es sich um das Konstatieren der Übereinstimmung handelt, ohne das überhaupt keine Abbildtheorie auskomme; dieses Konstatieren sei dann, wie alles Urteilen, ein Akt des stellungnehmenden Wertens.

5. Durch diese Identifizierung von Urteilen und Werten will Rickert nicht sagen, daß jedes Urteil ein Werturteil, d. h. ein Urteil über einen Wert sei, sondern auch ein Seinsurteil, d. h. ein Urteil über einen wertfreien Gegenstand ist ein Werten. Ja, gerade darauf kommt es ihm an. In dem Urteil z. B. wie: „dies Papier ist weiß" kommt kein Wertbegriff vor, und dennoch behauptet Rickert von ihm,

[1]) Vergl. oben S. 39.

daß es seinem logischen Wesen nach nichts anders als das Anerkennen eines Wertes bedeutet und daher also ein Werten ist. Ja, es kann nach den Voraussetzungen der Urteilslehre gar nicht anders sein [1]).

Wir wissen nunmehr, was Erkennen bei Rickert bedeutet. Wonach aber soll es sich richten, wenn es wahr sein soll?

§ 19. Der Wert als richtungsgebender Maßstab der Erkenntnis.

1. Bei Windelband lagen die axiologischen Probleme noch außerhalb der theoretischen. Rickert ist hier konsequenter; er hat seine Werttheorie in die Untersuchung von Wesen und Gegenstand der Erkenntnis systematisch eingegliedert. In dieser Wertlehre können wir ganz im allgemeinen drei Begriffe feststellen, die streng auseinanderzuhalten sind: Den Wert, das Gut und die Wertung. Was nun eigentlich ein Wert ist, sagt Rickert nirgends positiv; er begnügt sich mit einer rein negativen Bestimmung, während wir bei Windelband [2]) immerhin noch eine verständliche positive Definition vorfinden konnten. Für Rickert sind die beiden allgemeinsten Begriffe das Sein und der Wert. Wie kann man beide unterscheiden? Hier soll die Negation helfen. Ist ein Etwas ein Seiendes, so erhalte ich durch dessen Negation ein Nicht-Etwas oder ein Nichts. Habe ich dagegen ein geltendes Etwas, einen Wert, so kann dessen Negation zwar auch dem Nichts gleichbedeutend sein, aber sie kann auch ein Etwas, nämlich ein negativ geltendes Etwas, einen negativen Wert oder einen Unwert bedeuten. Wenn auch keine Definition, so gibt Rickert doch ein Unterscheidungskriterium zwischen Sein und Wert an [3]). Von dem so bestimmten Werte unterscheidet er nun das Gut, als diejenige Objektivwirklichkeit, an der der Wert haftet. Der Wert ist daher nie das wirkliche werthafte Gut selber, sondern eben ein Unwirkliches daran. Zudem hat es nur dann einen Sinn, von einem Werte zu reden, wenn er Wert für ein Subjekt ist, also in irgendeiner Beziehung zu einem wertenden Subjekt steht. Rickert will jedoch streng geschieden wissen zwischen dem Wert und dem Akte der Wertung. Er kann schon aus dem einen Grunde das Wesen des Wertes nicht in der Wertung sehen, weil dann der Wert eine psychische Wirklichkeit würde, für ihn aber das Wesen des Wertes in der Irrealität liegt, die er dann als transzendent darzutun versucht, weil er eine transzendente Realität ja vermeiden will. Es hat daher auch keinen Sinn, bezüglich des Wertes die Existenzfrage zu stellen, sondern hier kann man nur sinnvoll nach seiner Geltung fragen. Er gibt nur zu, daß Werte mit Wertungen verbunden sind.

2. Wenn wir im Urteil sinnvoll bejahen wollen, so fordert Rickert irgendein faktisch vorhandenes Kriterium für die Wahrheit; dies findet er in dem psychischen Zustand der Gewißheit; an dieser soll der Wert haften, dem wir bejahend zustimmen. So ist dann der Wert an ein reales psychisches Sein gebunden, jedoch mit einer logischen Bedeutung verbunden, die zeitlos gilt. Da der Wert aber zeitlos gilt, muß er auch von jedem individuellen realen Bewußtseinsinhalt unabhängig sein. Ja, noch mehr! Wir sind, wenn wir ihn

[1]) Vergl. zu § 18 a. a. O. S. 164–170.
[2]) Vergl. oben S. 30.
[3]) a. a. O. S. 230.

bejahend anerkennen, sogar theoretisch abhängig von ihm. Daher kommt es, daß der Zustand der Gewißheit, der uns ja von dem an ihm haftenden Wert künden soll, dem Urteilen die Urteilsnotwendigkeit verleiht; diese bestimmt Rickert genau wie Windelband als eine solche des Sollens im Gegensatz zu einer solchen des Müssens, als logischen Grund im Gegensatz zur realen Ursache des Urteilens. Dieses Sollen aber ist nichts anderes, als der zeitlos geltende Wert, bezogen auf ein Subjekt und dessen Werte. Rickert hat somit sein Ziel erreicht: Als Maßstab des bejahenden Urteilens kommt kein reales Sein in Frage, das man etwa vorstellend abbilden könnte, sondern ein Wert (subjektiv Sollen), der vom Urteil Anerkennung fordert[1]).

Was ergibt sich daraus für die Beantwortung der Wahrheitsfrage?

§ 20. Die Wahrheit als theoretischer Wert der Urteile.

1. Das Sollen ist es, wonach wir uns im Urteilen richten müssen. Daher kann ein Urteil nur dann wahr sein, wenn es dieses Sollen anerkennt. Also das Anerkennen des Sollens verleiht den Urteilen die Wahrheit. Hier ist demnach nichts mehr zu finden von einer Übereinstimmung von Wirklichem und Erkennen. So definiert denn Rickert die Wahrheit des wirklichen Erkennens als den „Inbegriff der das Sollen anerkennenden Urteile“[2]). Daher kommt einem Urteil auch nicht deswegen ein Wert zu, weil es wahr ist, sondern es ist deshalb wahr, weil ihm ein Wert zukommt. Nicht der Wert, sondern die Wahrheit ist daher als abgeleitetes Merkmal des Urteils zu verstehen. Deshalb kann Rickert die Wahrheit in ihrer allgemeinsten Bedeutung nur als einen theoretischen Wert definieren, den das Urteil dadurch erhält, daß es ein Sollen anerkennt. Dies gilt dann, und das ist für Rickert besonders wichtig, auch für die Wirklichkeitsurteile; und von hier aus ergibt sich für ihn von neuem die Verfehltheit der Abbildtheorie. „Die Wahrheit des Urteils: „Dies ist wirklich“ bedeutet nichts anderes: Das Urteil ist zu bejahen, weil diesem besonderen wahrgenommenen Inhalt als dem „Subjekt“ die Form der Wirklichkeit als „Prädikat“ zukommt.“[3])

Aber hier fängt sich Rickert in seinen eigenen Netzen. Wir fragen nämlich: was kann man bejahen, billigen, wozu kann man Stellung nehmen? Rickert sagt es in dem eben zitierten Satze ganz deutlich: Ein Urteil. Daraus folgt aber, daß das Urteil dem Bejahen logisch vorausgeht. Gleichwohl will Rickert hiervon nichts wissen.

2. In diesem Zusammenhang kommt denn auch sein Kantianistischer Standpunkt mit voller Deutlichkeit zum Durchbruch. Er sagt wörtlich: „Nicht um die Realität „dreht sich“ das erkennende Subjekt, damit es theoretisch wertvoll werde, sondern um den theoretischen Wert hat es sich zu „drehen“, wenn es die Realität erkennen will.“[4]) Daher kann wirklich nur das sein, was als wirklich bejaht werden soll. Daß das Wirkliche als Wirkliches bejaht werden soll, ist klar. Mehr

---

[1]) Vergl. zu § 19 a. a. O. S. 172—179. Zur Wertlehre im besonderen vergl. „Vom Begriff der Philosophie“ (Logos) 1910 I, S. 11 f. und „System der Philosophie“ I, S. 112 ff. Zum Wert als Irrealität vergl. bes. a. a. O. S. 132 f.

[2]) „Gegenstand der Erkenntnis“ S. 180.

[3]) a. a. O. S. 181.

[4]) a. a. O. S. 182.

noch, Anerkennung des Wirklichen und Wirklichsein sind gar nicht zu trennen. Darauf allein liegt der Akzent. Wir sehen hier von neuem, daß die Realität kein Seinsprädikat, sondern ein Prädikat der Urteile ist; um dies aber klar zu machen, muß Rickert den Weg über den theoretischen Wert gehen. Daher glaubt er nun auch, seinen Haupttrumpf gegen die transzendente Realität ausspielen zu können. Denn da die Realität ja nur eine Erkenntnis- oder Urteilsform ist, muß der Begriff einer transzendenten Realität in der Tat widerspruchsvoll sein. Demnach kann auch nur die formale Urteilsnotwendigkeit bestimmen, was als real beurteilt werden soll und nicht das Wirkliche selber. Denn das wirkliche ist für Rickert das schon als wirklich Beurteilte. „Erst muß man urteilen, dann weiß man, was wirklich ist und nicht umgekehrt."[1]) Wir können uns demnach in dem Satze: „Dies Papier ist wirklich", das Papier auch gar nicht als wirklich vorstellen, sondern nur als Papier, das dann einen theoretisch vollständig indifferenten Inhalt darstelle; als wirklich kann man das Papier nur beurteilen; dies geschieht dann in der „Zustimmung zu der Forderung, den vorgestellten Inhalt als real oder wirklich zu bejahen."[1])

Wir aber fragen: woher kommt denn die Forderung des Sollens, den vorgestellten Inhalt als real zu bejahen? Rickert würde antworten: vom Sollen. Aber damit sind wir keinen Schritt weiter gekommen. Denn nun fragen wir: woher kommt das Sollen oder der Wert, den ich im Erkennen anerkennen soll? Hier sind wir nun in der Tat am Ende der Weisheit angelangt, denn dies Sollen soll ein „freischwebendes" Sollen[2]) sein.

3. Wir können demnach zusammenfassend folgendes feststellen: Wir erkennen etwas Wirkliches nur dadurch, daß wir etwas Unwirkliches anerkennen. Die Wahrheit der Erkenntnis hängt nicht von dem Wirklichen, sondern vom Sollen ab. Daher ist der Gegenstand der Erkenntnis auch nichts in der Wirklichkeit Gegebenes, sondern etwas, das erst durch den theoretischen Wert konstituiert wird[3]).

Es bleibt aber für Rickert noch die Aufgabe bestehen, die Wahrheit der Erkenntnis auch zu begründen; und dies tut er durch die Transzendenz des Sollens, denn nur wenn das Sollen in theoretischer Hinsicht vom Erkennen unabhängig ist, kann es als richtungsgebender Gegenstand der Erkenntnis in Frage kommen.

§ 21. Die Transzendenz des Wertes als Urteilsjenseitigkeit.

1. Bisher sind wir bis zur Anerkennung des Sollens gekommen. Mit Recht stellt Rickert nun die Frage des Sollens der Anerkennung, d. h. die Frage, warum wir das Sollen anerkennen sollen. Diese Frage beantwortet er dadurch, daß er dem Wert den Charakter der Absolutheit zuschreibt; dieser kommt ihm jedoch nur zu, wenn der Wert transzendent ist (gilt). Andrerseits kann man aber auch nur dann von einer Transzendenz des Sollens sprechen, wenn seine Anerkennung einen absoluten Wert hat. Das Sollen der Anerkennung kann daher

---

[1]) a. a. O. S. 188.
[2]) a. a. O. S. 183.
[3]) Vergl. zu § 20 a. a. O. S. 180 ff., 187 ff., 193, 197, 199.

seine Geltung nur auf die Geltung des anzuerkennenden Sollens zurückführen. Im Begriff der transzendenten Realität fand Rickert einen Widerspruch.[1]) Kann man dasselbe nicht auch von einem transzendenten Sollen behaupten? Rickert antwortet: Nein, denn man könne ein solches von der Bejahung des Subjektes unabhängiges Sollen auf jeden Fall denken. Natürlich ist das Sollen dann bewußt und insofern immanent, aber es ist zugleich in dem Sinne transzendent, daß es unabhängig vom beurteilenden Bewußtsein gilt. „Das vorstellende Subjekt bedurfte eines bewußtseinsjenseitigen realen Gegenstandes, um sich beim Erkennen danach zu richten. Das urteilende Subjekt kommt mit einem bewußten Sollen aus, wenn dieses nur als unabhängig von der Bejahung oder als transzendent gültig im Sinne von urteilsjenseitig vorausgesetzt werden darf."[2])

2. Mit dieser reinen Denkmöglichkeit des Begriffes eines transzendenten Sollens kann sich Rickert natürlich nicht begnügen; er muß vielmehr auch dessen theoretische Notwendigkeit nachweisen. Dies kann er aber nur dadurch, daß er zu zeigen versucht, daß die Verneinung eines solchen transzendenten Sollens die Möglichkeit eines Urteilens überhaupt leugnen würde. Rickert geht dabei von der Transzendenz gegenüber dem realen erkennenden Subjekte aus. Das hier gewonnene Ergebnis will er dann auf das „erkenntnistheoretische" Subjekt, dessen Begriff dann noch, wie wir sehen werden, in den eines „urteilenden Bewußtseins überhaupt" umgebildet wird, übertragen. Während man nun jedes Urteil über eine transzendente Realität im Sinne des Realismus in ein Urteil über eine immanente Wirklichkeit umformen könne, so sei es doch unmöglich, die Urteile so umzuwandeln, daß sie keine Anerkennung eines vom erkennenden Subjekt unabhängigen Wertes mehr enthalten, aber dennoch wahr bleiben. Wenn man auch alle „vermeintlichen" Beziehungen auf eine transzendente Wirklichkeit ausdrücklich aus den Urteilen fernhalten kann, so wird man doch stets ihren Wahrheitswert als einen zeitlos gültigen und daher von jedem realen urteilenden Subjekt völlig unabhängigen oder transzendenten Wert anerkennen[3]). Es wäre danach logisch widersinnig, die Transzendenz des Sollens gegenüber den realen Subjekten zu leugnen, da es ja in jedem Urteil schon als richtungsgebender Maßstab vorausgesetzt wird. Die Transzendenz des Sollens ist als Urteilsjenseitigkeit jedem Zweifel entzogen und sie gehört daher zu den „unbezweifelbaren Grundlagen alles Erkennens". Damit erweist sich dann auch das transzendente Sollen „als vom Begriff der Wahrheit und ihrer Erkenntnis überhaupt unabtrennbar, und bekommt so die denkbar höchste logische Dignität"[4]).

3. Aber ist das wirklich eine Begründung der Transzendenz des Gegenstandes der Erkenntnis? Der psychische Zustand der Gewißheit als immanentes Wahrheitskriterium soll auf ein transzendentes Sollen hinweisen. Wird damit aber nicht von vornherein etwas in das reale psychische Sein hineingelegt, mit Rücksicht auf

---

[1]) Vergl. oben S. 46 ff.
[2]) a. a. O. S. 209.
[3]) a. a. O. S. 212.
[4]) a. a. O. S. 216.

jenen transzendenten Wert? Ist Rickert nicht durch bloße Konstruktion zu seinem Transzendenten gekommen? War das Resultat, der Gegenstand der Erkenntnis sei ein irrealer transzendenter Wert, nicht schon überall bei seinen Untersuchungen, die das Erkennen als Bejahen, Anerkennen oder Stellungnehmen charakterisierten, stillschweigend vorausgesetzt? In der Tat ging Rickert bei der Untersuchung des Erkenntnis- und Transzendenzproblems von den psychischen Akten des Urteilens aus. Mit welchem Recht konnte er darin aber mehr als Psychisches sehen? Doch nur dann, wenn er schon einen bestimmten Begriff vom transzendenten Gegenstand zuvor voraussetzte, denn durch reine Analyse des psychischen Seins würde er nie zu einem transzendenten Gegenstande gekommen sein. Warum betrachtete Rickert das Erkennen von vornherein als Leistung? Um es dadurch mit dem Urteil in Beziehung zu bringen. Dem Urteilen allein aber schreibt er Wahrheit zu. Er mußte also, um das Erkennen als eine Leistung zu charakterisieren, schon wissen, was es leistet, d. h. einen bestimmten Wahrheitsbegriff voraussetzen. Dieser setzt seinerseits wieder eine bestimmte Gegenstandsauffassung voraus. Bei der Bestimmung des Erkennen als eines Anerkennens ist der transzendente Gegenstand der Erkenntnis also schon als logischer Wert vorausgesetzt, denn sonst hat diese Erkenntnisdeutung keinen Sinn. Ja, nur weil die Wahrheit als logischer Wert vorausgesetzt wurde, konnten die Ergebnisse jener Erkenntnislehre zwingend sein. Rickert hat also nur mit Hilfe einer von vornherein vorausgesetzten Grundansicht, wonach die Wahrheit als logischer Wert der transzendente Gegenstand der Erkenntnis ist, seine Lehre zu beweisen versucht. Das ist aber keine von unnötigen Voraussetzungen freie Analyse des Erkenntnisbegriffes gewesen, sondern eine unerlaubte Hineindeutung, eine petitio principii. Daß dies sich tatsächlich so verhält, kann auch Rickert nicht leugnen. Er führt dies aber auf den notwendigen Mangel des „subjektiven" Weges[1]), den er bisher eingeschlagen hat, zurück, der von der Erkenntnis des Gegenstandes ausging. Er versucht daher auf dem anderen „objektiven" Wege, die Transzendenz des Wertes zu begründen. Trotzdem aber soll das auf dem subjektiven Wege gewonnene Ergebnis für die Begründung der Wahrheit in keiner Weise unentbehrlich sein[2]).

§ 22. Der Wahrheitswert als transzendenter Urteilssinn.

1. Den Mangel des „subjektiven" Weges sieht Rickert darin, daß dabei vom Urteilsakt ausgegangen wurde, von dem aus man zu keinem transzendenten Gegenstande gelangen könne. Deshalb fragt er sich, ob die Akte des Urteilens die einzigen Wirklichkeiten seien, von denen man sagen könne, daß sie wahr sind. Nun findet er, daß die psychischen Urteilsakte als solche eigentlich gar nicht wahr zu nennen sind, sondern nur das in ihnen Gemeinte oder der objektive Urteilsgehalt. Erst dadurch, daß die Bedeutung des Satzes wahr ist, kann der Urteilsakt wahr werden. Es muß daher streng geschieden werden zwischen dem objektiven Gehalt und dem Akt des Urteils. Rickert übersieht jedoch bei dieser Fragestellung, daß es sich bei jenem

[1]) Vergl. oben S. 32.

[2]) Vergl. zu § 21 a. a. O. S. 207—221. Zum transzendenten Wert und zur tr. Realität vergl. „Geschichtsphilosophie" 1907 s. 414 f.

transzendenten objektiven Urteilssinn gar nicht mehr um eine Wirklichkeit handelt, sondern um ein rein ideales Gebilde. Wirklich ist allein das Meinen dieses Gehaltes, aber nicht der Gehalt selbst. Er will ihn aber auch selbst nicht als Wirklichkeit hinstellen, im Gegenteil. Die zu Beginn gestellte Frage ist daher sinnlos, da die Urteile als reale psychische Akte tatsächlich die einzigen Wirklichkeiten sind, von denen man sagen kann, daß sie Wahrheit enthalten. Daß man dabei den objektiven Gehalt für sich betrachten kann, ohne den subjektiven Akt des Meinens,[1]) ist klar. Man darf dann aber nicht mehr sagen, daß man dabei von etwas Wirklichem ausgegangen sei.

2. Dieser objektive Gehalt ist transzendenter Sinn zu nennen, denn er ist unabhängig vom psychischen Akt des Urteilens. Er kann ferner nichts Psychisches sein, da er von mehreren Subjekten zu gleicher Zeit verstanden werden kann. Ja, er kann überhaupt keine empirische Realität besitzen, da er zeitlos gilt. Er ist also etwas Unwirkliches, eine Idealität. Diesen Sinn unterscheidet Rickert von den bloßen Wortbedeutungen, die als bloße Teile des Sinnes des Satzes noch gar keine Wahrheit enthalten. Von diesen Wortbedeutungen oder Begriffen darf man daher, so bemerkt er mit Recht, bei der Behandlung des Wahrheitsproblems nicht ausgehen, da die Teile für sich genommen etwas wesentlich anderes bedeuten, als die Einheit des Ganzen, und nur auf diese hat sich die Untersuchung des Wahrheitsproblems zu richten. Wir sehen daraus, daß Rickert in diesem Punkte gegenüber Windelband einen großen Fortschritt bezüglich der Klarstellung des Problems errungen hat, denn dieser sprach noch von „wahren Begriffen".[2])

3. Der transzendente Urteilssinn ist kein reales Sein, sondern etwas Ideales. Aber Rickert geht noch einen Schritt weiter und behauptet: er ist auch kein ideales Sein, wie etwa die Gegenstände der Mathematik. Dies will er nun so beweisen, indem er einen Satz über ein ideales Sein betrachtet. Dann soll der Sinn dieses Satzes ebensowenig mit dem idealen Sein zusammenfallen, „wie der Sinn eines Satzes über reales Sein mit diesem identisch ist. Der Winkel im Halbkreis ist nicht wahr, also kein „Sinn" . . . Wahr ist erst der transzendente Sinn des Satzes über die Größe dieses Winkels."[3]) Höchstens die einzelnen Wortbedeutungen als solche, die der Sinn enthält, könnten ein ideales Sein sein, niemals aber der Sinn als solcher. Rickert zieht also aus der eben angeführten Überlegung den Schluß, daß der Sinn in seiner theoretischen Einheit nicht in der Sphäre des idealen Seins liegen kann.

Ist dieser Schluß berechtigt? Wir sagen: Nein. Gewiß hat Rickert darin recht, daß der Sinn eines Satzes über ein ideales Sein nicht mit diesem idealen Sein selbst zusammenfällt. Was folgt aber daraus? Nun, offenbar doch nichts anderes, als daß man beide nicht identifizieren darf; aber sonst nichts. Denn damit ist noch keineswegs gesagt, daß der Sinn des Satzes über ein ideales Sein kein ideales Sein überhaupt sein kann, sondern eben nur, daß er mit dem in diesem Satze als Gegenstand des Urteils beurteilten bestimmten idealen Sein nicht zusammenfällt.

---

[1]) Vergl. oben S. 43.
[2]) Vergl. oben S. 22, Anm. 3.
[3]) a. a. O. S. 227 f.

Daß Rickert also hier etwas gefolgert hat, was in den Prämissen nicht angelegt ist, scheint er nun auch selbst zu merken; denn er fügt noch ein anderes Argument hinzu, indem er sagt, der transzendente Sinn müsse notwendig „vor" oder „über" allem real oder ideal Existierenden liegen, weil derselbe in jeder Erkenntnis, daß etwas existiere, schon als wahr vorausgesetzt sei. Diese Beweisführung scheint allerdings stichhaltiger zu sein, als die erste. Doch nur scheinbar. Zunächst verfällt Rickert dadurch, daß er behauptet, der transzendente Sinn sei bei der Erkenntnis als wahr vorausgesetzt und er müsse deshalb „vor" oder „über" allem Existierenden liegen, wiederum in dieselbe petitio principii, in die er auf dem „subjektiven" Wege geraten war, und die er ja gerade auf diesem „objektiven" Wege vermeiden will. Denn er will ja beweisen, daß der transzendente Sinn vor allem Existierenden liege, darf es demnach nicht voraussetzen. Zweitens ist aber durch den Sachverhalt, daß der transzendente Sinn als logischer Wahrheitswert vor aller Erkenntnis, daß etwas existiert, liegt, noch lange nicht bewiesen, daß er auch vor allem idealen oder realen Sein liegt. Rickert übersieht hier den fundamentalen Unterschied zwischen dem Existieren als solchem und der Erkenntnis, daß etwas existiert. Das hängt jedoch mit seiner Auffassung vom Wesen der Kategorie des Seins[1]) zusammen.

4. Der transzendente Urteilssinn ist also nichts Existierendes. Er ist aber auch andrerseits kein Nicht-Etwas. Daher bleibt für Rickert nichts anderes übrig, als ihn in das Gebiet des Nicht-Existierenden einzureihen, das aber dennoch ein Etwas ist, und das ist, wie wir sahen,[2]) das Gebiet des Wertes. Von hier aus ergibt sich nunmehr für Rickert die Notwendigkeit einer Wertlogik. Damit er aber bei der Charakterisierung des transzendenten Sinnes als Wert vollständig sicher gehe, wendet er darauf sein Unterscheidungskriterium, die Negation,[3]) an. Dabei ergibt sich dann allerdings, daß man neben dem theoretischen Nichts auch einen „negativen Sinn", einen „Unsinn" oder einen „Widersinn" im Gegensatz zu einem positiven Sinn findet. Es kann daher nunmehr für Rickert kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß der transzendente Urteilssinn ein theoretischer Wert ist. So hat er denn sein Ziel auf diesem Wege erreicht: „Der unwirkliche objektive Urteilsgehalt ist nur als theoretisches Wertgebilde von transzendenter Geltung verständlich."[4])

Was ist jedoch hier unter Transzendenz zu verstehen? Erinnern wir uns an die Formulierung des Transzendenzproblems als Unabhängigkeit vom überindividuellen „erkenntnistheoretischen" Subjekt.[5]) Um welche Unabhängigkeit aber handelt es sich hier? Offenbar doch nur um eine solche von den realen Subjekten. Das Transzendenzproblem ist also von Rickert verschoben worden und zwar dorthin, wohin es nach seiner eigenen Meinung nicht hingehört.[5]) Denn er sagt ganz klar: „Daß ein Wert als Wert gilt ohne Rücksicht auf ein Existierendes, von dem er gefordert oder anerkannt wird, gerade das und nichts anderes wollen wir unter seiner Transzendenz verstehen."[6])

---

[1]) Vergl. oben S. 46.
[2]) Vergl. oben S. 32; 44 ff.
[3]) a. a. O.
[4]) a. a. O. S. 236.
[5]) Vergl. oben S. 33 ff.
[6]) a. a. O. S. 236 f.

5. Da eine Erkenntnis nur dann wahr ist, wenn der transzendente Urteilssinn vorausgesetzt wird und dieser den transzendenten Gegenstand in sich einschließt, können wir in der Wahrheitsauffassung Rickerts ein doppeltes Maßstabsverhältnis konstatieren, das folgendes Bild ergäbe:

a) transzendenter Gegenstand
b) transzendenter Urteilssinn
c) Erkenntnisakt.

Durch das Erfassen des transzendenten Urteilssinnes wird im Erkenntnisakt der transzendente Gegenstand erfaßt. Der Satz z. B. „Dies Papier ist wirklich" wäre daher nur deshalb durch den transzendenten Urteilssinn wahr, „weil die Form der Wirklichkeit, in der der wahrgenommene Inhalt dabei gedacht wird oder die ihm bejahend beigelegt wird, als theoretischer Wert gilt. Der Gegenstand der Erkenntnis ist demnach stets ein Inhalt in der transzendent gültigen theoretischen Wertform."[1]) Der Gegenstandsbegriff Rickerts ist daher durch eine Zusammengehörigkeit des Inhaltes und der theoretischen Wertform charakterisiert.[2])

Doch sind wir noch nicht am Ende des Rickertschen Gedankenganges. Wir haben früher[3]) schon angedeutet, daß der Begriff des „erkenntnistheoretischen" Subjektes noch eine Umformung erhalten soll. Diese wollen wir nun ins Auge fassen; zugleich soll dann auch eine Antwort auf die Frage gegeben werden, wie sich das Transzendente, das wir bisher nur als transzendent Gültiges gegenüber den realen Subjekten feststellen konnten, in bezug auf seine Transzendenz zu jenem endgültigen Subjektbegriff der Erkenntnistheorie verhält.[4])

§ 23. Die Transzendenz des Wertes und das „urteilende Bewußtsein überhaupt".

1. Da auch der irreale Wert, wie jedes Etwas überhaupt nach Rickerts Lehre in die Region des Bewußtseins fällt, und da es ihm im Wahrheitsproblem nur auf eine Transzendenz im Sinne einer vom realen Ich unabhängigen Geltung und nicht auf eine Bewußtseinsjenseitigkeit ankommt, stell sich Rickert mit vollem Recht die Frage, ob wir überhaupt den Begriff eines überindividuellen Subjektes in der Erkenntnistheorie nötig haben. Diese Frage bejaht er allerdings; jedoch fordert er dabei eine Neubestimmung des „erkenntnistheoretischen" Subjektes, das dann nicht mehr mit einem bloß vorstellenden „Bewußtsein überhaupt" zusammenfallen könne. Das Erkennen ergab sich für Rickert als ein bejahendes Urteilen. Jetzt zieht er daraus auch die Konsequenzen für seinen Subjektbegriff; danach kann das rein theoretische

---

[1]) a. a. O. S. 240.

[2]) Die in diesem Punkte zwischen Rickert und Emil Lask, der behauptet, man müsse von dem Zusammen von Form und Inhalt absehen, um in die gegenständliche Region vorzudringen, bestehende Kontroverse wollen wir erst im 5. Kapitel behandeln.

[3]) Vergl. oben S. 49.

[4]) Vergl. zu § 22 a. a. O. S. 222 f., 226 ff., 229 ff., 235 ff., 240. Zum Begriff des Sinnes im Gegensatz zur Bedeutung, vergl. auch „Das Eine, die Einheit und die Eins" (Logos) II. S. 48.

Subjekt, da das Wesen des Theoretischen ja im Urteilen mit seinem „praktischen Verhalten“ gefunden wurde, nachdem alles Individuelle darin entfernt worden ist, nie aufhören, ein urteilendes Bewußtsein zu sein. Denn nur dann, wenn das „Bewußtsein überhaupt“ ein urteilendes Bewußtsein ist, ist es ein theoretisches Subjekt. Andrerseits aber sieht auch Rickert ein, daß es geradezu sinnlos ist, von jedem überindividuellen Subjekt zu behaupten, es sei ein urteilendes, denn es ist nicht einzusehen, wie ein unwirkliches Subjekt jemals urteilen könnte.[1]) Wie hilft sich nun Rickert aus dieser großen Schwierigkeit, die er sich selbst geschaffen hat, heraus?

2. Er will hier auf zwei verschiedenen Wegen zum Ziele kommen, wenn wir nämlich aus dem Subjekt vollständig das individuelle urteilende Ich entfernen, also das Individuelle des Urteilens, so hört das Endglied jener Objektivierungsreihe doch nicht auf, ein urteilendes Subjekt zu sein. Was sich an dem gegebenen Subjekt objektivieren läßt, ist das Individuelle. Für das „Bewußtsein überhaupt“ bleibt dann das Nicht-Individuelle am Urteilen übrig. Also kann man sinnvoll von einem „urteilenden Bewußtsein überhaupt“ sprechen.

Der zweite Weg geht vom erkannten Gegenstande aus. Wie wir wissen, bedeutet für Rickert „wirklich“ soviel wie „als wirklich bejaht“ oder „wirklich beurteilt“. Dasselbe gilt dann natürlich auch für den Inbegriff der realen Objekte, für den „Bewußtseinsinhalt überhaupt“. Dieser ist dann nichts anderes als das als „wirklich Beurteilte überhaupt“. Zu diesem muß dann aber auch notwendig ein „urteilendes Bewußtsein überhaupt“ gehören.

Daß Rickert mit dieser Argumentation einen Zirkel begeht, sieht er nicht. Er soll nämlich beweisen, daß zu dem als real beurteilten Immanenten ein „urteilendes Bewußtsein überhaupt“ gehört. Der Beweis enthüllt sich somit als Scheinbeweis. Jedoch hat Rickert sehr wohl die darin steckende Paradoxie bemerkt, die er dann allerdings hauptsächlich der sprachlichen Formulierung zuschreiben will. Denn auch hier sei nichts anders, als die überall identische unwirkliche Subjektform gemeint, und diese sei im immanenten Sinn des Urteilsaktes enthalten. Dieser immanente Urteilssinn ist es demnach, der zum „Bewußtsein überhaupt“ gehört, und seine Form ist dann logisch die Voraussetzung der immanenten realen Welt. So glaubt Rickert nun in diesem „urteilenden Bewußtsein überhaupt“, in dem er die konsequente Ausgestaltung des „Bewußtseins überhaupt“ im Sinne Kants, bei dem es sich noch wesentlich um ein vorstellendes Bewußtsein handelte, sieht, einen brauchbaren Subjektsbegriff für seine transzendentale Wertphilosophie gefunden zu haben.

3. Wie steht es nun mit der Transzendenz des Wertes in bezug auf dieses „urteilende Bewußtsein überhaupt“? Das „Bewußtsein überhaupt“ ist ein urteilendes Bewußtsein. Rickert wendet darum auf dieses dieselben Überlegungen an, die für jedes Urteil gelten. Wie wir sahen, verliert das Urteilen, da es Erkennen ist, jeden Sinn, wenn es nicht ein von ihm unabhängiges Sollen als Gegenstand bejaht. Das muß nun auch in den Begriff des „urteilenden Bewußtseins überhaupt“

---

[1]) Dieselbe Schwierigkeit steckte bereits in dem Begriff eines „vorstellenden Bewußtseins überhaupt“, denn auch hier ist nicht einzusehen, wie ein unwirkliches Subjekt vorstellen kann. Jedoch geht Rickert hierauf gar nicht ein.

aufgenommen werden, ja, erst dann ist sein Begriff vollständig. Andrerseits gehört zu jenem „Bewußtsein überhaupt" notwendig ein „Bewußtseinsinhalt überhaupt", dieser muß aber mit dem Begriff des Wirklichen[1]) zusammenfallen. Wir müssen dabei jedoch im Auge behalten, daß unter „wirklich" nur das „als wirklich Beurteilte" zu verstehen ist. Daraus ergibt sich dann mit Notwendigkeit, daß das Wirkliche nur dann als „Bewußtseinsinhalt überhaupt" zu verstehen ist, wenn es von jenem „Bewußtsein überhaupt" als wirklich beurteilt gedacht wird. Der Sinn jenes Urteils des „Bewußtseins überhaupt" muß aber ein wahrer sein, denn es ist ein Sollen oder ein Wert, der seinem Wesen nach eine Transzendenz bedeutet, eine unbedingte logische Notwendigkeit.

4. Aber wiederum erhebt sich eine neue Schwierigkeit gegen den Begriff eines „urteilenden Bewußtseins überhaupt". Urteilen wurde als Antworten auf eine Frage bestimmt. Dies setzt aber voraus, daß das urteilende Subjekt die Wahrheit sucht. Darf nun überhaupt von jenem „Bewußtsein überhaupt" gesagt werden, daß es ein wahrheitssuchendes sei? Diese letzte Frage muß Rickert noch beantworten, bevor er den Begriff des „urteilenden Bewußtseins überhaupt" endgültig als widerspruchslos ansehen kann. Auf keinen Fall soll nun das „urteilende Bewußtsein überhaupt" als antwortendes zu verstehen sein, denn das setzte ein Wahrheitsuchen voraus; dies aber ist nur im individuellen Subjekt zu finden. Da aber andererseits die Bejahung vom Wesen des Urteils nicht zu trennen ist, muß auch das „urteilende Bewußtsein überhaupt" ein bejahendes sein. Hier hilft sich Rickert dadurch, daß er zwei Arten der Bejahung unterscheidet. Er stellt neben das antwortende Ja ein fragloses Ja, das durch keine Frage hindurch gegangen ist. Dies fraglose Ja ist es nun, das dem „urteilenden Bewußtsein überhaupt" zukommen muß. So erhalten wir dann als endgültig bestimmten Subjektbegriff der Rickertschen Transzendentalphilosophie ein „fraglos bejahendes Bewußtsein überhaupt". Ob man daneben noch ein „fraglos verneinendes Bewußtsein überhaupt" annehmen muß, diese Frage läßt Rickert unbeantwortet, denn er sieht in ihm kein notwendiges Subjektkorrelat der Wirklichkeit, d. h. des als wirklich Erkannten[2]).

Mit diesen Ausführungen sind wir schon in eine enge Beziehung zu den Gedankengängen von Lask gekommen, der im Anschluß an diese Untersuchungen Rickerts seine Lehre von der „Gegensätzlichkeit von Wahrheit und Wahrheitswidrigkeit der Urteilsregion" und der „Übergegensätzlichkeit der Gegenstandsregion" entwickelt hat. Es läge demnach nahe, die Lehre von der Wahrheit bei Lask an dieser Stelle zu behandeln und dabei gleichzeitig auf die in diesem Punkte zwischen Rickert und Lask bestehende Kontroverse einzugehen. Jedoch gemäß unserem chronologischen Prinzip müssen wir zunächst noch den Utraquismus Jonas Cohns und den Voluntarismus Hugo Münsterbergs betrachten.

---

[1]) In welches Gebiet demnach das ideale Sein wie z. B. mathematische Gebilde, die Rickert nicht zu Werten umstempelt, aber auch nicht wirklich sind, eingeordnet werden sollen, wird nicht entschieden.

[2]) Vergl. zu § 23 a. a. O. S. 277 ff., 281 ff., 286 f., 290, 299 f. Zu den diese Ausführungen berührenden Laskschen Gedanken vergl. besonders „Die Lehre vom Urteil" S. 83 ff.

3. Kapitel.

Der Utraquismus in der Lehre von der Wahrheit bei Jonas Cohn.

Geboren 2. 12. 1869 zu Görlitz. Zunächst bekannt als Botaniker, habilitierte er sich 1897 als Privatdozent der Philosophie in Freiburg i. Br. Seit 1901 wirkt er daselbst als a. o. Professor der Philosophie.[1])

§ 24. Allgemeine Charakterisierung.

1. Mehr denn Windelband und Rickert schließt sich Jonas Cohn an Fichte an. Schon Windelband sah Fichtes „unvergängliche Größe" darin[2]), daß er das Normalbewußtsein als ein „teleologisches System" deduzierte. Diesen Gedanken greift Cohn wieder auf und all sein Bemühen geht dahin, die Logik als eine teleologische Wertwissenschaft darzutun. So scheut er sich nicht, das „erkenntnistheoretische" Subjekt, das auch er nicht entbehren kann, in direktem Anschluß an die Terminologie Fichtes „reines Ich" zu nennen. Rickert vermied diesen Terminus ausdrücklich, da er ihm zu sehr „historisch belastet"[3]) erschien. Cohn sieht demnach die Wahrheit der Erkenntnis darin, daß mein Denken mit dem des „reinen Ich" übereinstimmt.

2. Wie wir eingangs sahen[4]), ist Kants Erkenntnislehre wesentlich dadurch zu begreifen, daß er eine Synthese zwischen Empirismus und Rationalismus anstrebte. Dasselbe Ziel verfolgt auch Cohn, insofern als nach ihm in jeder Erkenntnis das Element der „Denkfremdheit", das der Rationalismus übersehe, und das der „Denkform", das der Empirismus ignoriere, enthalten sein muß. Das ist sein Utraquismus der Voraussetzungen des Erkennens.[5]) Als Erkenntnisziele bestimmt Cohn die Wissenschaften. Hier ist die Stellungnahme des Utraquismus zu Sensualismus und Rationalismus keineswegs eine gleichmäßige. Da jedes Erkenntnisziel ein begründeter Urteilszusammenhang sein soll, erweist sich der „Sensualismus der Ziele" als innerlich unmöglich, denn dieser ignoriert ja die Denkformen. Dagegen läßt Cohn das Ziel des gemäßigten Rationalismus, den „denkfremden Evidenzanteil" nach Möglichkeit zu verringern, gelten, da dies in der „großen Gruppe der konstruktiven und nachkonstruktiven Wissenschaften" tatsächlich erstrebt werde. Aber auch hier ist der „denkfremde Evidenzanteil" tatsächlich vorausgesetzt; und daraus folgert Cohn, daß der konstruktive Zusammenhang nicht der einzige sein könne. Daher bedeutet der Utraquismus für die Erkenntnisziele ein dreifaches: „Er zwingt zu den besonderen Rücksichten der Nachkonstruktion (innere Richtigkeit der Konstruktion und Übereinstimmung mit real in-existenten Gegenständen), zweitens hindert er „die Einheit aller Konstruktionen" und drittens fordert er „ein völlig unkonstruktives Wissenschaftsgebiet als Ergänzung". Auch

---

[1]) Werke: „Geschichte des Unendlichkeitsproblems" (1896), „Allgemeine Ästhetik" (1900); „Voraussetzungen und Ziele des Erkennens" (1908); „Führende Denker" (1907), 2. Aufl. (1911); „Der Sinn der gegenwärtigen Kultur" (1914); „Der Geist der Erziehung" (1919); „Der deutsche Idealismus" (1921).

[2]) Vergl. oben S. 23.

[3]) „Ggst. d. Erk." S. 279.

[4]) Vergl. oben S. 10 f.

[5]) „Voraussetzungen und Ziele des Erkennens" S. 118.

in der Wertwissenschaft macht sich der Utraquismus geltend, denn ihr liegt der Gegensatz von Wert und Unwert zugrunde[1]).

3. Cohn vertritt einen teleologischen Utraquismus. Die Bedeutung dieser Lehre für das Wahrheitsproblem besteht eigentlich nur in der schärferen Pointierung des teleologischen Gedankens und des Utraquismus von „Denkfremdheit" und „Denkform", denn beides ist im wesentlichen schon in der Lehre Rickerts enthalten. Allerdings hat Cohn, wie wir noch sehen werden[2]), durch die deutlichere Herausarbeitung des Denkfremden Lask zu weiteren Untersuchungen Anlaß gegeben.

§ 25. Das „reine überindividuelle Ich" als Voraussetzung und Ziel der Erkenntnis.

1. Die kritische Frage, wie sie bereits Bacon durch Aufweisung der vier Arten von Idolen, die sich in unsere Erkenntnisse einschleichen, aufwarf, stellt sich auch Cohn. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die Quelle der Erkenntnisverunreinigungen im Ich liege. Wahre Erkenntnis sieht er demnach dort, wo die Dinge so erkannt werden, wie sie sind, unabhängig von den Zutaten des erkennenden Ich.

Als weitere Merkmale seines Erkenntnisbegriffes nennt Cohn die Objektivität und die Gemeinsamkeit. Während die Objektivität den Empfindungen innewohnt, beschränkt sich die Gemeinsamkeit nicht auf die sinnliche Organisation, sondern auch den Grundsätzen kritischer Denkarbeit muß sie wesentlich zukommen.

Da aber auf keiner Stufe des Erkennens das Ich vollständig auszuschalten ist, kommt auch Cohn zu seinem „Satz der Immanenz": „Alles zu Erkennende und alles Erkannte steht unter den Bedingungen des erkennenden Ich."[3])

2. Vergleicht man nun Cohns Erkenntnisbegriff und seinen Satz der Immanenz, so ergibt sich eine Antinomie zwischen beiden. Diese kann aber nur durch eine nähere Bestimmung des Ichbegriffes beseitigt werden, da dieser beiden Sätzen gemeinsam ist.

3. Im Anschluß an die Rickertsche Objektivierungstheorie findet Cohn das Wesen des Ich am besten in der Selbsterkenntnis im theoretischen Sinne gegeben; hier komme es nämlich darauf an, „alles, was zum individuellen Ich gehört, in die Stellung des Objektes überzuführen[4])." Das Streben des individuellen Ich im Erkennen ist Überwindung der Individualität. Auf seinen Erkenntnisbegriff angewandt, heißt dies: die Wahrheit der Erkenntnis besteht im Freisein von der Individualität. Das Ich der vollkommenen Erkenntnis ist demnach ein überindividuelles oder „reines Ich".

Diesem „reinen Ich" darf man aber nach Cohn keine „metaphysische Sonderexistenz" zuschreiben. Er fängt sich jedoch mit dieser Lehre in seinen eigenen Netzen: Der Fichteanismus, den er in diesem Punkte eindämmen will, umstarkt um so mehr, denn Cohn scheut sich keineswegs, dem „reinen Ich" Aktivität beizulegen. Die notwendigen Erkenntnisformen, um die es sich beim Satze der Immanenz handelte, sollen den „aktiven Kern" jenes „reinen Ich" darstellen. Wir sehen daraus, daß Cohn in diesem Punkte radikaler ist als Rickert. Allerdings auf Kosten der Konsequenz.

4. Indem Cohn das Erkennen als Streben zum „reinen Ich" charakterisiert, scheint nicht nur ein ethisches Moment in die Logik eingegliedert, sondern ihr auch übergeordnet zu sein. Während er die

---

[1]) a. a. O. S. 353 f.
[2]) Vergl. unten 5. Kap.
[3]) a. a. O. S. 26.
[4]) a. a. O. S. 36.

Forderung des Strebens mit Windelband und Rickert als eine solche des Sollens bezeichnet, verleitet ihn indes jener Anspruchsbegriff von einer Ethik des erkennenden Menschen auf logischem Gebiete zu reden.[1])

§ 26. Gegebenheit (Denkfremdheit) und Denkform als Elemente der Urteilsevidenz.

1. Im Anschluß an Aristoteles bestimmt Cohn das Urteil als ein solches logisches Gebilde, dem es eigentümlich ist, wahr oder falsch zu sein. Indes bezeichnet er die Wahrheit von vornherein als einen „leitenden Wert". Aus diesem Verknüpftsein von Wahrheit und Urteil ergibt sich, daß der „Wahrheitswert" nicht erst dem Ganzen des Wertgebietes, sondern auch schon dem einzelnen Satz zukommt.

Er nennt daher „den Inbegriff alles dessen, was durch die Beurteilung nach einem Werte zusammengehalten wird", ein Wertgebiet und den Wert, „der dies Gebiet zusammenhält, den leitenden Wert des betreffenden Gebietes"[2]). Unter Wahrheit will er nun „ausschließlich den leitenden Wert der Erkenntnis verstehen". Dagegen nennt er „die einzelnen Gegenstände oder die Bestandteile des Wertgebietes der Erkenntnis, auf die der leitende Wert Wahrheit anwendbar ist"[3]), Urteile.

2. Wie Rickert, so unterscheidet auch Cohn zwischen dem Akt des Urteilens und dem darin enthaltenen Urteil. Nur letzteres enthält Wahrheit. Das Urteilen gehört dem individuellen, das Urteil dem „reinen" Ich an. Auch die Frage als Vorbereitung zum Urteilen und das problematische Urteil als Ersatz für echtes Urteilen müssen daher in die Region des individuellen Ich verwiesen werden.

3. Jedes Urteil soll nun mit logischer Notwendigkeit eine Wahrheitsentscheidung enthalten. Wie kommt Cohn dazu? Er folgert dies aus der Eigentümlichkeit des Wahrheitswertes, die darin bestehe, daß er nur auf das anwendbar sei, was wahr sein will. —

Daher will auch Cohn das Urteil als ein Bejahen bzw. Verneinen verstanden wissen. Dasjenige, was nun im Urteil bejaht wird, nennt er im Anschluß an Edmund Husserl[4]) die Materie des Urteils. Die Urteilsmaterie ist also nur vorhanden, wenn bejaht oder verneint wird. Sieht man dagegen von dieser Bejahung bzw. Verneinung ab, so erhält man eine These; die These ist demnach eine Urteilsmaterie ohne Rücksicht auf die Urteilsentscheidung, die Cohn auch Urteilsqualität nennt. Was kann nun Urteilsmaterie werden? Cohn antwortet darauf ganz richtig: Nicht jeder für sich genommene Inhalt. Um auf diese Frage jedoch eine positive Antwort erhalten zu können, müssen wir einige wichtige Unterscheidungen kennen lernen.

Wir wissen zunächst, daß nicht alles Denkbare Urteilsmaterie sein kann; dies schließt aber nicht aus, daß es zu derselben als Bestandteil gehören kann. Dieses, was selbst keine Urteilsmaterie ist, aber doch zu ihr gehören kann, nennt

---

[1]) Vergl. zu § 25 a. a. O. S. 15 f., 20 f., 25 ff., 35 f., 41 f., 46 f., 483 ff.

[2]) a. a. O. S. 52.

[3]) a. a. O. S. 53.

[4]) „Logische Unters." II, S. 387 u. 448 ff., wo von dem Begriffe der Qualität ausgegangen wird. Der Unterschied zwischen Urteil und Frage m. ders. Qualität ist demnach ein qualitativer.

Cohn nun einen „Gegenstand". Unter Gegenstand wäre demnach ganz allgemein alles das zu verstehen, wovon etwas behauptet werden kann. Die entsprechende Denktätigkeit soll dann gegenständliche „Setzung" oder Position heißen. Aus dieser Gegenstanddefinition folgt, daß es auch solche Gegenstände geben muß, die noch keine These enthalten; diese werden daher von dem „thesenhaltigen" als „einfache" Gegenstände unterschieden. Der Sinn des Urteils kann aber nicht auch auf die Position zurückgeführt werden; denn das Urteil macht diese erst möglich. Es müssen daher für das Urteil wenigstens zwei einfache Gegenstände gefordert werden, und diese bilden in ihrer gegenseitigen Beziehung die These, die der Urteilsmaterie zugrunde liegt. Eine These muß demnach stets eine Relation enthalten, und daraus folgt die Relationsnatur der Urteilsmaterie.

Damit hat Cohn unsere Frage beantwortet: Bejahen oder Verneinen kann ich nur eine Relation[1]). Daraus aber, daß der Gedankengang im Urteil von einem Gegenstande über die Relation zum andern geht, wird für Cohn der teleologiche Charakter jedes Urteils, sofern es in einen Erkenntniszusammenhang eingeordnet ist, ersichtlich.

4. Ein erkennbar wahres Urteil nennt Cohn ein evidentes. Da das Urteil im Gegensatz zum Urteilen dem „reinen Ich" angehören soll, muß auch die nur im Urteil enthaltene Wahrheit auf dieses „reine Ich" bezogen werden. Dementsprechend bezeichnet Cohn die Evidenz als das Korrelat der Wahrheit im individuellen Subjekt. Daraus werde dann auch der teleologische Charakter der Wahrheit ersichtlich, denn „die Wahrheit ist für dieses individuelle Ich ein Ziel; Evidenz die Erreichung dieses Zieles[2]).

Mit dieser Evidenzauffassung tritt Cohn wieder in enge Beziehung zu Rickert, denn wie wir wissen, soll nach diesem die Evidenz als immanentes Wahrheitskriterium, am immanenten Urteilssinn haftend, auf den transzendenten Urteilssinn, der die Wahrheit enthält, hinweisen.[3]) Jedoch scheint Cohn den in der Rickertschen Evidenzauffassung steckenden Psychologismus überwinden zu wollen, denn er fragt gar nicht danach, mit welchen Begleiterscheinungen die Evidenz im psychischen Leben auftrete, und unter welche Klasse diese Begleiterscheinungen einzureihen seien, ob man etwa von einem Evidenzgefühl sprechen dürfe, was Rickert eigens betonte, ohne es als Begleiterscheinung zu charakterisieren. In dieser Hinsicht stellt die Lehre Cohns einen entschiedenen Fortschritt dar, den wir Rickert nicht zuerkennen können, wenn er auch in späteren Untersuchungen den Terminus „Evidenzgefühl" vermeidet, jedoch an der Sache nichts geändert wissen will.[4])

5. Da nun aber alle Evidenz letztlich auf unmittelbar evidentem Urteilen beruht, kann Cohn die Untersuchung der Evidenz an diesen Urteilen vornehmen; und hier kommt sein utraquistischer Standpunkt deutlich zur Geltung. Er unterscheidet zunächst Evidenzanteile, die für sich genommen, keine Evidenz bilden, ohne welche jedoch keine

---

[1]) Auch aus dieser an sich richtigen Argumentation wird wieder deutlich, daß das Bejahen dieser Relation dem Urteil logisch nachfolgt, ihm also nicht wesentlich ist.

[2]) a. a. O.

[3]) Vergl. oben S. 46.

[4]) Auch mit Husserl tritt er durch diese Evidenzauffassung in Beziehung. Vergl. dazu „Log. Unters." I, S. 190: „Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall im evidenten Urteil aktuelles Erlebnis ist. Wahrheit und Evidenz verhalten sich, wie Sein und dessen Wahrnehmung."

solche möglich ist. Ob es solche Evidenzanteile gibt, kann natürlich nur durch die Analyse der Urteilsevidenz festgestellt werden. Da Cohn die Evidenz als Einsicht in die Wahrheit der Urteile auffaßt, kann er sie nicht in der Qualität (Wahrheitsentscheidung) suchen, denn diese soll ja allen Urteilen gemeinsam sein. Es bleibt ihm daher nur übrig, die Urteilsmaterie zu untersuchen, deren letztes Element der einfache Gegenstand ist. Es müssen also zunächst die verschiedenen Formen der Gegenstände untersucht werden, und hierbei sollen sich dann die ihnen möglicherweise entsprechenden Evidenzanteile ergeben. Jedem Gegenstand entspricht aber, wie wir sahen, eine Position. Die in jeder Position gleichbleibende Form findet Cohn in der Identität; diese kommt also schon dem einfachen Gegenstande zu, während alle anderen Denkformen erst in „thesenhaltigen" Gegenständen vorkommen können. Diese einfachen Gegenstände müssen aber ihrerseits wieder ein Element, das der Position fremd ist und auch keine anderen Denkformen mehr einschließt, enthalten. Dieses Element bezeichnet Cohn mit „Denkfremdheit" oder „Gegebenheit". Es läßt sich demnach nur sinnvoll von einer Denkform sprechen, wenn diese irgendwie mit Denkfremdem erfüllt ist. Jeder Gegenstand erhält mithin zwei nicht weiter reduzierbare Elemente. Darin sieht Cohn den Grund der Möglichkeit beliebiger Gegenstandbildung, die er auch als das „Minimum der Denkfremdheit"[1]) bezeichnet. Ohne diese ist also kein Gegenstand möglich, und daher auch kein Urteil.

Diese Forderung des „Minimums der Denkfremdheit" nennt Cohn ein „Postulat", und das Genügen derselben den „Suffizienten des Postulates". In der Suffizienz muß nun immer eine Denkfremdheit liegen, da sonst die Erfüllung des Postulates nicht gefordert werden brauchte. Da aber jeder Gegenstand die Elemente der Denkform und Gegebenheit enthalten muß, müssen diese Elemente auch in der Relation der Gegenstände, die bejaht oder verneint werden, zu finden sein; und hieraus folgt dann wiederum das Vorhandensein beider Elemente in jedem Urteil. Diese Elemente der Denkform und Denkfremdheit werden aber zu Evidenzanteilen, sobald der Gegenstand in Urteilsrelation steht, denn diese kann erst wahr oder falsch sein. Evidenzanteile gibt es somit nur im Urteil; diese sind allerdings die Elemente des Gegenstandes, aber nicht als Evidenzanteile. Cohn glaubt damit den Einwand, daß er eine Gegenstands- und keine Urteilsevidenz erzielt habe, widerlegt zu haben.[2]) —

6. Aus diesem Utraquismus zieht Cohn nun auch die Konsequenzen für das „reine Ich": die Notwendigkeit der doppelten Evidenzanteile, besonders des der Gegebenheit, bedingt auch eine Abhängigkeit des „reinen Ich" von einem denkfremden Bestandteil; und damit wird es zu einem anerkennenden Ich. Damit will Cohn das „Reine Ich" streng unterscheiden von dem Begriffe eines „produktiven Intellekts", der seine Gegenstände erzeugt. —

---

[1]) a. a. O. S. 110.

[2]) Auch mit Wilh. Schuppes Lehre lassen sich hier Beziehungspunkte feststellen. Vergl. dazu: „Erkenntnistheoretische Logik" S. 23: Es ist „unmöglich, nach völliger Abstraktion vom Inhalt die übrigbleibende Form zu denken". — Zum Utraquismus vergl. Cohn: „Die Hauptformen des Rationalismus" (Phil. Stud.) 1902 S. 19, 73 in Gött. Gel. Anz. 1903, S. 307.

Auch hier werden wir wieder an die Lehre Rickerts erinnert, nämlich an den Wert, der auch dem „fraglos bejahenden Bewußtsein überhaupt“ gegenüber transzendent sein soll.[1])

Nachdem wir nun Cohns Lehre über die Formen der Wahrheit kennengelernt haben, interessiert es uns jetzt, näheres über das Wesen der Wahrheit zu erfahren.

§ 27. Die Transgedienz des Wahrheitswertes.

1. Da eine These weder wahr noch falsch, sondern nur sinnvoll oder sinnlos sein kann, kann man auch weder die Gegenstände allein, noch die Relation allein bejahen, sondern nur die These, die der Setzung der Relation zwischen bestimmten Gegenständen entspricht.

2. Aus dem Wesen der Relationssetzung und der Charakteristik der Urteilsmaterie ergibt sich für Cohn ein weiteres Merkmal des „Wahrheitswertes“. Da Wahrheit nämlich, sowohl der „leitende Wert“ des Erkenntnisganzen als auch das über das einzelnen Urteils hinausweisende Ziel ist, sucht Cohn den Grund dieses Übersichhinausweisens im Wesen der Urteilsmaterie aufzudecken. Da nämlich jede Urteilsmaterie wenigstens zwei Gegenstände in Beziehung setzt, müsse das Erkennen seiner Natur nach nach weiterem Zusammenhang streben. Aber dennoch soll die Wahrheit ein letzter und kein abgeleiteter Wert sein, denn das Urteil ist nicht deshalb wahr, weil es einem Zwecke dient. Daher nennt Cohn die Wahrheit einen Eigenwert, im Gegensatz zu den konsekutiven Werten. Bei den Eigenwerten unterscheidet er wiederum solche, deren Wertträger ohne jede Beziehung auf etwas Außenstehendes in sich abgeschlossen sind und solche, die auf einen anderen Träger desselben Wertes notwendig hinweisen. Die ersteren nennt er auch immanente und die letzteren transgrediente Eigenwerte. Demnach sieht Cohn in der Wahrheit einen transgredienten Eigenwert. Dieser transgrediente Charakter des Eigenwertes der Wahrheit kommt nun im Urteil dadurch zum Ausdruck, daß er sich als zusammenhängend mit der Relationsartigkeit der Urteilsmaterie erweist.

Wir haben auf diesem Wege über das Wesen der Wahrheit noch wenig erfahren. Daher versuchen wir es auf einem anderen, nämlich durch die Untersuchung, wie Cohn die Logik als Wertwissenschaft erhellen will[2]).

§ 28. Die Logik als Wertwissenschaft und die Wahrheit als geforderter Wert.

1. Schon im Vorigen wurde andauernd von einem „Werte“ gesprochen, ohne daß näher bestimmt war, was eigentlich darunter zu verstehen sei. Cohn sieht im Begriff des Wertes einen Grundbegriff, und hält daher sowohl eine Analyse als auch eine Definition desselben

---

[1]) Vergl. zu § 26 a. a. O. S. 49, 53, 73 f., 78 ff., 89, 97 f., 101 f., 105 f, 110, 113—118.

[2]) Vergl. zu § 27 a. a. O. S. 124 ff., 143 ff., 146. Zur Kategorienlehre S. 360—422. Zur Transgredienz der Wahrheit, vergl. auch „Allg. Ästhetik“ S. 22—27.

im Schulsinne für unmöglich. Es bleibt ihm daher nur übrig, die Verwendung dieses Begriffes im Zusammenhang und in seinen Beziehungen zu anderen Gegenständen als notwendig zu rechtfertigen. Aus dem Gegensatz von wahr und falsch und aus der Eigentümlichkeit des Urteils zieht Cohn nun eine Reihe von Folgerungen, die eine allgemeine formale Charakteristik der Wahrheit ergeben sollen:

2. Das Erkenntnisgebiet stellt nach Cohn eine Einheit dar, die durch die Anwendbarkeit des Gegensatzes von wahr und falsch umgrenzt wird. Wahre und falsche Urteile sollen sich aber nicht durch ein besonderes Element unterscheiden, auch nicht dadurch, daß die Elemente im wahren Urteil etwa in anderer Beziehung stünden, als im falschen. Aus diesem Grunde kann das Kriterium der Wahrheit niemals am wahren Urteil selbst aufgefunden werden. Cohn sucht daher den Unterschied zwischen wahren und falschen Urteilen in der Verschiedenheit der Relationen des ganzen Urteils. Da aber das Wesen des Urteils in der Urteilsentscheidung liegen soll, können wir konsequent auch nur dort Wahrheit oder Falschheit suchen. Für Cohn ist ebenso wie für Windelband und Rickert die Urteilsmaterie noch völlig theoretisch indifferent; daher kann aus ihr durch Bejahung und Verneinung sowohl ein wahres als auch ein falsches Urteil gebildet werden. Dieses Anerkennen der Urteilsmaterie steht aber nicht in der Willkür des erkennenden Ich, sondern wird von ihm gefordert, bezw. ihm verboten. Als Forderungsgründe gibt Cohn die notwendige Zweiheit der Evidenzanteile an. Diese können jedoch weder wahr noch falsch sein, sondern erst das Urteil, das beide enthält. Die Wahrheit ist aber kein Stück oder Moment am Urteil. Daher bestimmt Cohn sie, trotzdem sie ein „letzter" Begriff sei, als eine „äußere" Relation, als eine Relation zum erkennenden Ich. —

Fragen wir Cohn, warum das eine Urteil anerkannt werden solle, das andere dagegen nicht, so vermag er uns darauf keine Antwort zu geben. Handelt es sich z. B. um Wirklichkeitsurteile, so könnte man doch annehmen, der Grund für das Anerkennen des Urteils liege irgendwie in der Beziehung des Urteils zum Wirklichkeitszusammenhang. Diesen Grund gibt Cohn indes nicht zu, obwohl er eingesteht, daß die Erlebniswirklichkeit mehr sei, als ein bloßer Urteilszusammenhang, denn die Zugehörigkeit eines Gegenstandes zur Wirklichkeit sei doch erst durch wahre Urteile zu bestimmen. Er begnügt sich daher mit der rein formalen Charakteristik der Wahrheit als Beziehung zum erkennenden Ich. Diese Relation bestimmt er dann noch weiter als eine vieleindeutige, da immer dasselbe Relatum vorhanden sei: das „reine Ich". Dieses Relatum kann aber nie Referent werden; daher ist die Wahrheit eine intransitive Relation. Cohn gesteht indes selbst ein, daß mit diesen rein formalistischen Bestimmungen wenig gewonnen ist. Der Grund, warum er trotzdem daran festhält, liegt tiefer: er will damit die Verwandtschaft des Wahrheitsgebietes mit einem andern aufdecken: mit dem Wertgebiet.

3. Cohn will aber dadurch, daß er die Wahrheit als Wert bestimmt, dem Wahrheitsbegriff nichts Neues hinzufügen, sondern nur hervorheben, daß er mit dem von ihm intendierten Wertbegriffe gemeinsame Merkmale habe. Es erhebt sich daher die Frage: Welches sind diese gemeinsamen Merkmale der Wahrheit und des Wertes? Um diese Frage beantworten zu können, muß zuvor eine Antwort

darauf gegeben werden, was eigentlich ein Wert ist. Wenn wir nun hoffen, etwas Näheres über das Wesen des Wertes zu erfahren, so haben wir uns getäuscht. Cohn schreitet auch hier in seinem Formalismus weiter. „Wo eine Klasse von Gegenständen von einem Ich in einer bestimmten Richtung anerkannt oder abgewiesen wird, reden wir von einem Wertgegensatz. Er ist als „Wert" und „Unwert" ein Paar von Relationen, deren Bereiche einander ausschließen, zusammen aber eine Klasse von Gegenständen vollständig umfassen. Das umgekehrte Bereich dieser Relation wird stets und ausschließlich durch ein Ich oder eine Klasse von Subjekten gebildet." [1])

Aus diesen Sätzen geht nur hervor, daß der Wert ein Relationsbegriff ist und daß dem Wert die gegensätzliche Gespaltenheit in Wert und Unwert eigentümlich ist; weiter aber auch nichts. Cohn begnügt sich jedoch mit diesen wenig sagenden Bestimmungen. Wahrheit und Wert hätten demnach die Relationsartigkeit gemeinsam. Dies ist aber kein hinreichender Grund, die Wahrheit einen Wert zu nennen.

4. Diejenigen Werte, die einen Anspruch an das Individuum stellen, nennt Cohn geforderte Werte. Zu diesen geforderten Werten soll auch die Wahrheit gehören. Allerdings scheint Cohn im Gegensatz zu Rickert darin, daß er die Wahrheit einen geforderten Wert nennt, mehr eine methodische als eine sachliche Bedeutung zu sehen, denn er gibt zu, daß, wenn man sich auf das Erkennen beschränke, diese Bestimmung unnötig sei. Er sieht auch ganz klar, daß, sobald es sich um den Begriff „Wert" handelt, man es nicht mehr mit einem rein logischen, sondern mit allgemein philosophischen Problemen zu tun hat. Cohn durchschaut also das Alogische im Wert viel tiefer als Rickert. Wenn er daher die Logik als eine Wertwissenschaft bezeichnet, so müßte man dies streng genommen als eine Inkonsequenz ansehen. Doch hat dies für Cohn nur eine methodische, oder besser, wissenschaftstheoretische Bedeutung; denn dies soll nichts an dem Aufbau der Logik ändern, wohl aber soll damit die Stellung der Logik zu den anderen philosophischen Wissenschaften charakterisiert werden.

Wir aber können in dieser Charakterisierung der Logik als Wertwissenschaft kaum etwas anderes sehen, als einen Schematismus, den Cohn in seinem Utraquismus der Ziele vermeiden will, dem er aber im Aufbau des philosophischen Gesamtsystems huldigt, und dem zuliebe er denn die Wahrheit einen Wert nennt.

Rückblickend können wir folgendes feststellen: Die von Windelband geprägten Gedanken über Wahrheit, Urteil, Transzendenz, Ich und Wert haben sich in geradliniger Entwicklung über Rickert in der Lehre Cohns im Wesentlichen erhalten. Diese Entwicklung wird in der Lehre Hugo Münsterberg nach einer ganz bestimmten Richtung hin weitergeführt: zum Fichteanismus; und zwar in der Weise, daß er mit den Vorgängern seiner Schule kaum mehr als die Lehre von der Wahrheit als Wert als Gemeingut aufweisen kann [2]).

---

[1]) a. a. S. 429.

[2]) Vergl. zu § 28 a. a. O. S. 427 ff., 431 f.

4. Kapitel.

Die Trennung der Wahrheit vom logischen Urteil bei Hugo Münsterberg 1863—1919, bedingt durch eine voluntaristische Wahrheitsauffassung.

Geboren am 1. Juni 1863 zu Danzig. Im Jahre 1891 wurde er a. o. Professor in Freiburg i. Br. Seit 1892 war er o. ö. Professor der Psychologie an der Harward-University in Cambridge. Im Jahre 1910/11 wurde er als Austauschprofessor zum Direktor des Amerika-Institutes ernannt. Er starb am 16. Dezember 1919 zu Cambridge. [1])

§ 29. Der Wert als reine Willensbefriedigung.

1. Schon in seinen „Grundzügen der Psychologie" stellte Münsterberg sich die eigenartige Aufgabe einer „Synthese von Fichtes ethischem Idealismus mit der physiologischen Psychologie unserer Zeit". Bevor er aber auf die Wahrheitsfrage im engeren Sinne eingeht, entwickelt er zu ihrer Grundlegung eine ausführliche Werttheorie.

2. Die Gesamtheit aller Dinge, die wertfrei sind, nennt Münsterberg Natur. „Wer wirklich einmal ernsthaft sagt: Natur!, der muß wissen, daß er eingetreten ist in eine Welt physischer und psychischer Objekte, in der es keine Werte gibt und geben kann, in der ein physisches Atom nicht besser sein kann, als ein anderes, ein Bewußtseinsinhalt nicht wertvoller, als ein anderer, weil alle gleichermaßen nur für einen passiven Zuschauer da sind." [2]) Infolge der Identifizierung von Psychologie und Naturwissenschaft kann Münsterberg natürlich auch in Gedanken und ähnlichen Gebilden nichts Werthaftes sehen. Selbst dem psychischen Inhalt, den man „Wertgefühl" nennt, kann er keinen Wert zuschreiben, denn auch dieses fällt in das Natursystem, und ist daher ebenso wertfrei, wie das Unwertgefühl.

3. Münsterbergs Ziel ist, zu den unbedingten Werten zu kommen. Wenn es indes für alle Werte charakteristisch ist, daß Individuen als solche sie für sich begehren, so kann es grundsätzlich nur eine Klasse von Werten geben, nämlich die bedingten.

Auch in der Beständigkeit des Verlangens, die zum Wesen einer Bewertung gehöre, sieht Münsterberg keine Garantie für einen unbedingten Wert, denn dann könne als Wert nur das in Frage kommen, wofür eine dauernde Begehrungsanlage vorhanden ist.

Da aber eine Welt ohne absolute Werte für Münsterberg überhaupt keine Welt, sondern „ein wertloser Zufallstraum" ist, wird die Welt der unbedingten Werte für ihn eine notwendig zu postulierende Voraussetzung jeglichen Denkens, Tuns und Glaubens.

Es besteht also kein Zweifel mehr darüber, daß es Werte mit unbedingter Geltung gibt. Wir können daher nunmehr Münsterberg die Frage nach dem Wesen und Bedeutung, nach der Art der Erkennbarkeit und dem Sinn des Wertes vorlegen.

4. Der Wert steht in irgendeiner Beziehung zum Wollen. Da es sich hier aber um den Begriff des absoluten Wertes handelt, muß dieser auch mit einem absoluten Wollen in Relation stehen. Diesen Sachverhalt transponiert Münsterberg in folgende zwei Fragen: „Erstens,

---

[1]) Werke: „Beiträge zur experimentellen Psychologie", 1889/92. „Psychology and Life", 1899. „Grundzüge der Psychologie", I, 1900. „American Traits", 1902. „Die Amerikaner", 2 Bde., 1904. „Eternal Life", 1905, Herausgeber der Harward. „Psychological studies", 1903. „Amerika und der Weltkrieg", 1915. „Philosophie der Werte", 1908, 2. Aufl. 1921. „Psychologie und Wirtschaftsleben", 1912, 5. Aufl., 1922. „Grundzüge der Psychotechnik", 1913, 2. Aufl. 1920.

[2]) „Die Philosophie der Werte" S. 14.

warum wollen wir etwas, das gar nichts mit uns zu schaffen hat, und zweitens, warum fühlen wir Befriedigung von etwas, das keine Beziehung zu Lust und Unlust hat?“ [1])

5. Wenden wir uns zunächst zur zweiten Frage. Da Münsterberg unter Lust bezw. Unlust den Ausdruck innerer Stellungnahme versteht, und nicht die Wahrungsinhalte selbst, das Wesen des Lustgefühls in der Fortentwicklung des Reizes bestehe, und nicht die Lust, sondern nur der Reiz angenehm sei, kann er behaupten, unser Wille gehe nicht auf die Erzeugung von Lustgefühlen aus, trotzdem er eine Befriedigung auslöse.

6. Das Entscheidende, wozu das Vorige nur Wegebnung war, liegt jedoch darin: „Die Befriedigung wird auch dann vorhanden sein, wenn die vorgestellte und durch den Willen verwirklichte Erregung von keinem Lustgefühl begleitet ist. „Die Abwesenheit des Gefühlstons besagt dann ja nur, daß der Reiz, vorgestellt oder verwirklicht, in keinem bestimmten Verhältnis zu dem Gefüge der bestimmten Persönlichkeit steht, also weder mit einer Störung des inneren Gleichgewichtes droht, noch eine vorhandene Störung auszugleichen verspricht, noch eine Förderung anregt.“ [2]) Die Willensbefriedigung ist damit als unabhängig von Lust und Unlust dargetan.

Münsterberg übersieht indes in dieser Darlegung die Tatsache des Seelenlebens, daß jede Reizverwirklichung von einem Lustgefühl begleitet ist. Er kann das Lustgefühl auch dadurch nicht beiseite schaffen, daß er die mit dem Wertwillen verbundene Befriedung in die Reizverwirklichung verlegt, denn Reizverwirklichung und Lust lassen sich nicht trennen.

7. Die Antwort auf die zweite der oben [3]) gestellten Fragen lautet demnach: Wir fühlen die jedem Wertwillen eigene Befriedigung trotz der Trennung von Lust deshalb, weil das Wertvolle eben gar nicht mit Lust verbunden ist.

Es fragt sich nunmehr, ob wir etwas wollen können, „was gar nichts mit uns zu tun hat“, oder, wie Münsterberg an einer anderen Stelle sagt, ob es einen „reinen Willen“ gibt.

8. Da es schlechthin gültige Werte gibt, muß es auch schlechthin gültige Willensbefriedungen geben. Diese setzen aber einen „reinen Willen“ voraus, „von dem wir nicht lassen wollen, und der doch nichts mit unserer Lust und unserem Leid zu schaffen hat: der Wille, daß es eine Welt gibt, daß unser Erlebnisinhalt also uns nicht nur als Erlebnis zu gelten habe, sondern sich in sich selbst unabhängig behaupte. Von hier aus muß sich alles erleuchten. Hier ist die ursprüngliche Tathandlung, die unserm Dasein ewigen Sinn gibt, ohne die das Leben ein schaler Traum, ein Chaos, ein Nichts ist.“ [4]) Der erlebte Inhalt gilt Münsterberg also als eine Welt. Hier hat er denn auch keinen Platz für ein Sollen; denn „der ganze Sinn und die wahre Bedeutung dieser Tat ruht gerade darin, daß sie eine Tat der Freiheit ist. Wer diese Tat nicht vollbringen will, alles Geschehene nur nach seinem Behagen oder Unbehagen abstuft, dessen Wollen verstößt gegen kein Sollen, das seinem Willen überlegen wäre.“ [4])

---

[1]) a. a. O. S. 60 f.
[2]) a. a. O. S. 67 f.
[3]) Vergl. oben S. 64.
[4]) a. a. O. S. 74.

Soll jenes Erlebnis, das Münsterberg eine Welt nennt, Geltung haben, so muß der Erlebende wollen, daß es sich selbst behaupte im Strom der Zeit, daß es seinerseits wieder zum Urgrund aller folgenden Erlebnisse werde. Das Selbstbehaupten sieht Münsterberg schließlich als eine Identifikation von alten und neuen Erlebnissen an. Diese Beziehung der Identität ergab sich aber bei der Erklärung der Befriedigung. Die Willensbefriedigung (Wert) ist demnach nichts anderes als ein Sichselbstbehaupten.

Damit Münsterberg jedoch zu diesem Ergebnis kommen konnte, mußte er zuvor ein bedeutsames Hindernis überwinden: die Sollenstheorie. Diese seine Überwindung jener Theorie ist für uns von besonderem Interesse, weil sie, wie wir sahen, eine große Rolle spielt in der Wertphilosophie Windelbands, Rickerts und Cohns.[1])

§ 30. Die Ablehnung des Sollens in der Werttheorie.

1. Sowohl die Zurückführung des Wertes auf psychologische Gesetze als auch auf ein Sollen wird von Münsterberg zurückgewiesen, denn auch das Sollen läßt sich ins Naturwissenschaftlich-Zweckmäßige transponieren. Das Sollensbewußtsein wäre demnach nichts anderes als ein „Antrieb, zu tun, was im großen Durchschnitt sich als nützlich erwies und eine Warnung, zu unterlassen, was im Augenblick verlockend, sich doch gewöhnlich als schädlich erwies. Das Sollgefühl leistet somit für unser gesamtes Wollen, was etwa ein Geruchsgefühl für unsern Willen zur Nahrungsaufnahme vermag.“[2])

2. Ebenso können die soziale Normtheorie, die den Wert als Unterordnung unter fremde Macht und jene Theorie, die die Wertnorm als eine Hinausverlegung des persönlichen Begehrens ins Metaphysische begreift, zur Erklärung der absoluten Werte nichts beitragen, da beide im Relativismus stecken bleiben.

3. Viel höher schätzt Münsterberg dagegen jene Theorie, die sich als letzte Konsequenz des Kritizismus ergibt, die das Sein auf das Sollen, auf einen Wert zurückführt. Obwohl diese Wertlehre jeglichen Naturalismus und Relativismus überwunden habe, kann Münsterberg dennoch nicht bei ihr stehen bleiben; sie ist für ihn das erste und nicht das letzte Wort in der Wertphilosophie.

4. Zunächst vermißt Münsterberg im Sollen das die auseinanderstrebenden Werte der Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit einheitlich umschlingende Band.

Demgegenüber ist zu betonen, daß, wenn man einmal den Wert auf das Sollen gründet, das Sollen doch ein, wenn auch rein formales Band, das alle Werkklassen umfaßt, darstellt.

Denkt Münsterberg aber daran, daß mit Hilfe jenes formalen Sollensbegriffes eine systematische Gliederung der Werte nicht möglich ist, so ist dem zu erwidern, daß dies auch gar nicht nötig ist, und seine Charakteristik des Wertes als „reinen Willen“ dies auch nicht vermag, denn aus einem rein formalen Oberbegriff läßt sich ohne Hinzutreten einer differentia specifica nichts deduzieren.

5. Indes behält Münsterberg den Sollenstheoretikern gegenüber insofern recht, als er ihre Argumentation als eine bloße positive Namengebung für einen negativen Sachverhalt durchschaut, denn durch die Sollenstheorie (Gelten) soll ja nur die Daseinslosigkeit des Wertes gelehrt werden.

---

[1]) Vergl. zu § 29 a. a. O. S. 8 f., 16 f., 23, 25, 37 f., 60 f., 66 f., 69 ff., 74 f.
[2]) a. a. O. S. 43.

6. Wenn Münsterberg aber die Sollenstheorie aus dem Grunde endgültig zurückweist, weil die Forderung, dem Sollen müsse auch ein Nicht-Gesolltes gegenüberstehen, nach seiner Meinung unmöglich ist, so ist dem entgegenzuhalten, daß die reine Möglichkeit, daß Nichtgesollte zu wollen, bejaht werden muß, da dieser Begriff ohne Widerspruch ist. In Wirklichkeit steckt aber in dieser Argumentation Münsterbergs noch ein gut Stück von Psychologismus, denn es ist Sache der Psychologie, zu erklären, wie es kommt, daß ich etwas Nichtgesolltes, wenn auch nicht als Nichtgesolltes, will. Dies aber hat mit einem rein logischen Problem, wie dem der Wahrheit, nichts zu tun. Wie Münsterberg aber die Wahrheit selbst bestimmt, wollen wir im folgenden zu erfahren suchen.[1])

§ 31. Die Wahrheit als Wert im Tatbestand des Daseins.

1. Wegen der Charakterisierung des Wertes als einer „reinen Willensbefriedigung" muß Münsterberg, infolge der axiomatischen Identifizierung von Wahrheit und Wert, auch die Wahrheit als „reine Willensbefriedung" auffassen. Dieser Wahrheitsvoluntarismus ist dann im Sinne Fichtes als für die gesamte Welt konstitutiv anzusehen.

2. Der logische Wahrheitswert unterscheidet sich nun von den andern unbedingten Werten dadurch, daß er eine „Selbsterhaltung der Welt" darstellt.

Da man aber bei der Erörterung aller Werte stets auf die beiden nur den logischen Werten angehörenden Klassen der Daseins- und Zusammenhangswerte stoße, sieht Münsterberg im logischen Werte das Fundament aller anderen Werte.

3. Demnach kann auch die Wahrheit nicht im Urteil liegen, denn dies ist nach Münsterberg ja gar nicht „wertvoll". Wertvoll sind allein der Tatbestand des Daseins und der Zusammenhang, also kann die Wahrheit auch nur in diesen Gebilden liegen. Wer den logischen Wert aber in das Urteil hinein verlegt, vermischt nach Münsterberg logische und ethische Werte.

Wir sehen hieraus, daß hier die seit Aristoteles geläufige und von der badischen Kantianerschule, wenn auch im anderen Sinne, übernommene Lehre, daß das Urteil das sei, von dem man sagen könne, es sei wahr oder falsch, vollständig aufgegeben wird. Die Wahrheit kann daher für Münsterberg grundsätzlich in keiner Übereinstimmung weder im real-aristotelischen noch im ideal-kantischen Sinne bestehen, denn die Wahrheit liegt für ihn einfach im Dasein und im Zusammenhang und hat mit einem Urteil nichts mehr zu tun. Zu der Unterscheidung zwischen tatsächlichem psychischem Urteilen und rein logischem Urteil kommt er freilich nicht; aber er müßte dennoch zugeben, daß, wenn er vom „logischen" Werte redet, es sich nur um ein Urteil handeln kann, das von jeder Tatsächlichkeit losgelöst ist, da er ja selbst mit Emphase gegen den Psychologismus polemisiert.

Der tiefere Grund für diese Münsterbergsche Wahrheitsauffassung liegt in seinem Panvoluntarismus, der auch in ureigensten Regionen des Logos, wie denen des Urteilens nicht halt macht; und dieser Voluntarismus ist noch speziell in der Wahrheitsfrage gepaart mit einem

[1]) Vergl. zu § 30 a. a. O. S. 43 ff., 46 f., 51.

ethisierenden Psychologismus, denn, wenn Münsterberg es für eine Verwechslung von logischen und ethischen Werten hält, sofern man die Wahrheit als logischen Wert im Urteil suche, so geht daraus hervor, daß er erstens aus dem Banne des rein Tatsächlichen nicht herauskommt, daß er die logische Seite des Wahrheitsproblems nicht sieht und es so vom Standpunkt des empirischen Seelenlebens aus beantwortet. Zweitens aber wird ersichtlich, daß er Wahrheit und Wahrhaftigkeit nicht auseinander hält.[1]) Die Wahrhaftigkeit aber ist ein ethischer Begriff und diese besteht letzten Endes auch dann, wenn es sich gar nicht um eine Übereinstimmung, wie im Urteil handelt, sondern für diese ist die Gesinnungsrichtung von entscheidender Bedeutung. Der im Urteil gegebene Begriff der Übereinstimmung hat somit nicht das geringste mit der Ethik zu tun, sondern er ist ein rein logischer Begriff; und wenn wir in ihm die Wahrheit sehen, so laufen wir damit in keiner Weise Gefahr, logische und ethische Begriffe miteinander zu vertauschen.

Wir werden daher zu der Frage gedrängt, wodurch die Erkenntnis überhaupt logisch bedeutsam werde. Diese soll uns Münsterberg im folgenden beantworten.[2])

§ 32. Der reine Willensakt als logisch bedeutsame Erkenntnisfunktion.

1. Münsterberg nennt allerdings Urteile, in denen das Ergebnis wissenschaftlicher Arbeit zum Ausdruck kommt, auch Wahrheiten. „Sie bilden die eigentlichen Wissenschaften und setzen die Gegebenheitsurteile bezüglich der Dinge, Wesen und Bewertungen voraus. Der Wert der Wissenschaft liegt also nicht im wahren Urteil als solchen; wertvoll ist nicht die Übereinstimmung des Urteils mit der Welt, sondern wissenschaftlich wertvoll ist die Umarbeitung des Gegebenen im Interesse eines Identitätsystems und somit im Interesse einer selbstseienden Welt. Die Urteile der Wissenschaft sind wertvoll nur, weil sie diese wertvolle Umarbeitung zum Ausdruck bringen. Jede Verbindung, die das System der Identitäten herauszuarbeiten fördert, dient der Anerkennung des seienden Zusammenhanges. Ihre Bejahung ist somit überpersönlich wertvoll; jede Gegenbewegung ist Irrtum.“ [3])

Diese Sätze passen schlecht in das Ganze seiner Lehre hinein. Der Widerspruch wird indes im folgenden noch deutlicher werden. Münsterberg behauptet nämlich, daß die Anerkennung des allgemeingültig Gegebenen das logisch Bedeutsame am Erkennen sei. Aber zu jenem Anerkennen braucht Münsterberg keine Begriffe und keine Urteile, sondern nur einen — „reinen Willensakt“.

2. Andrerseits aber soll nach Münsterberg jedes Urteil ein Dasein oder einen Zusammenhang bejahen oder verneinen; das System der Anerkennungen findet in den Urteilen seinen Ausdruck.

3. Wie tief aber Münsterberg noch im Psychologismus steckt, wird daraus ersichtlich, daß er den tiefsten logischen Gegensatz von Wahrheit und Falschheit nicht gelten lassen will, sondern ihn in

---

[1]) Vergl. oben S. 3 Anm. 2.
[2]) Vergl. zu § 31 a. a. O. S. 53 ff., 83 ff., 86–91.
[3]) a. a. O. S. 122.

dem der Zustimmung und Verwerfung sieht; denn er meint, daß der Irrtum für den Irrenden logisch gesehen der Wahrheit gleich bleibe, hier mithin kein Gegensatz zu konstatieren sei. —

Demgegenüber müssen wir erwidern, daß die Falschheit gerade logisch gesehen als Falschheit erscheint, auch wenn der Irrende sich dieser Falschheit nicht bewußt ist oder wenn er nicht erkennt, daß er falsch geurteilt hat. Gerade der Umstand, daß Münsterberg sagt: „logisch" gesehen, erscheint uns hier von besonderer Wichtigkeit, um ihm nachzuweisen, daß er psychologisiert. Es müßte nämlich vielmehr heißen „psychologisch" gesehen, denn daß der Irrende glaubt, ein wahres Urteil zu fällen, dies festzustellen, ist einzig und allein Sache der Psychologie und hat mit rein logischen Gegensätzen nichts zu tun.

Es ist daher eigentümlich, daß gerade Münsterberg für den Bereich der Psychologie den Wahrheitsbegriff im Sinne einer Übereinstimmung mit einem Urteilsjenseitigen gelten lassen will; — was Windelband übrigens gerade bestreitet und daher von hier aus seine Argumente gegen den realistischen Wahrheitsbegriff holt. — Für die reine Logik fordert Münsterberg dagegen, daß diese realistische Wahrheitsauffassung preiszugeben sei.

Bevor wir die Erörterung der Münsterbergschen Gedankengänge abschließen, wollen wir kurz noch einen Blick darauf werfen, worin er die absoluten Werte der Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit verankert. Wir tun dies aus dem einen Grunde, damit vollends deutlich werde, wo die letzte Wurzel seiner Philosophie zu suchen ist.[1])

§ 33. Die einheitliche Verankerung aller Werte im „Über-Ich".

1. „Im Anfang war die Tat", dieses Faustwort paßt ebenso wie auf Fichtes Denken, auch auf Münsterbergs Philosophie. Der „Primat der praktischen Vernunft" kommt bei ihm vollends zum Durchbruch. Damit tritt Münsterberg in engste Beziehung zu Fichte: das soll im folgenden deutlich werden. —

Die Ineinsetzung der getrennten Wertgruppen kann Münsterberg nicht in der Verbindung des Gegebenen erreichen; er bedarf dazu vielmehr eines Erfahrungsjenseitigen. Jener jenseitige, in sich gleich bleibende Urgrund aller Bewertungstaten kann, da er ja unerfahrbar ist, nur gefordert werden. Diese Forderung aber ist ein Akt der Überzeugung. Ohne Überzeugung gibt es nach Münsterberg keine letzte Philosophie. Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist, sagt Fichte.

Obwohl nun die Überzeugung kein Wissen sein soll, so wird sie doch als eine besondere Art der Bewertung aufgefaßt. Da der Wert als ein Sichselbstbehaupten charakterisiert wurde[2]), sieht Münsterberg im Werten nichts anderes, als ein Ineinssetzen von Werten. Die Überzeugung ist dementsprechend die „Ineinssetzung aller übrigen Werte".[3]) So werden denn alle Werte als Ausdrucksformen oder Betätigungsarten jener transempirischen „Grundwelt" verstanden. Jene „Grundwelt" nennt Münsterberg auch das „Über-Ich". Er kommt dazu durch Abstraktion der Bedingungen der Erfahrbarkeit, d. h. der Beziehungen auf ein persönliches Ich der Erfahrung. Dabei stößt er auf eine reine „Strebenstat"

---

[1]) Vergl. zu § 32 a. a. O. S. 115, 125, 173 f., 179.

[2]) Vergl. oben S. 66.

[3]) a. a. O. S. 445.

des „Über-Ich", die darin bestehe, daß das Streben nach Neuem mit dem Alten identisch ist.

2. Worin besteht nun das Wesen jenes „Über-Ich"? Nun, es ist nicht etwa ein Ding, das Dasein hat, auch kein Geschehen, das blindlings abläuft, nein, es ist seinem Wesen nach ein Streben, ein Leben, ist Wirksamkeit, ist Tat. Es ist ein Streben nach „Festhaltung seiner selbst". Sein Wesen besteht also im sichgleichbleibenden „eigenen Festhalten". So wird in jenem Streben jedes erreichte Ziel ein Ansatzpunkt zu neuem Streben. Jenes „Über-Ich" liegt aber nicht für sich abgeschlossen jenseits der Dinge, sondern wirkt als unpersönliche Grundkraft in uns selbst. Daher erhält auch all unser Wollen nur insofern einen Wert, als es mit dem Wollen jenes „Über-Ich" übereinstimmt.

Andrerseits wird jetzt aber auch der Gegensatz der Werte eine Notwendigkeit, sobald nämlich der „Allwille" des „Über-Ich" zum begrenzten Ich geworden und die „Urtat dadurch in ein Wollen der gesonderten Werte zerfallen"[1]) ist.

„Daß aber das Über-Ich wirklich ist und sein Wollen wirklich unsere Wertwelt unabänderlich bindet, . . . das kann uns kein Wissen sagen und kein Wissen darf da genügen. Auf den Fels der Überzeugung ist diese Gewißheit gebaut, und auf der Überzeugung ruht so jeder Wert der Wahrheit, Einheit, Betätigung und Vollendung. Aber die Überzeugung selbst ist doch schließlich unsere eigene Tat; wir können sie nicht unvollführt lassen, wenn wir uns nicht selber preisgeben wollen, denn nur durch sie wird unser gesamtes Wollen zur Einheit zusammengeschlossen. Aber unsere eigene Tat bleibt sie doch. Im Wollen zur Einheit unseres Willens mit sich selbst, schließt sich somit die Welttat, in der jedes Verlangen Befriedigung findet, jede Frage beantwortet, jedes Streben erfüllt wird. Sich selber treu sein in Ewigkeit — alle Werte sind in solcher Tat sicher geborgen."[2])

Diese letzten Sätze sollen noch verdeutlichen, daß in Münsterberg wie in Fichte eine faustische Feuerseele lebte, die sich mit einer rein theoretischen Erkenntnis einer von ihr unabhängigen Welt keineswegs begnügen konnte, in der vielmehr alles zur Tat drängte; und darum ist auch die Welt nur darum wirklich, weil sie als Tat begriffen werden muß. Die Welt ist Tat, das „Über-Ich" ist Tat, ja auch die Wahrheit ist Tat. Das ist die letzte Konsequenz des Münsterbergschen ideal-voluntaristischen Fichteanismus für die Erkenntnislehre.

In dieser Münsterbergschen Lehre kann man den Gipfel im Lehrgebäude der badischen Schule des Kantianismus sehen, wenn man damit den in dieser Schulmeinung enthaltenen Fichteanismus meint. Wir können daher in Münsterberg einen gewissen Abschluß eines keineswegs unbedeutenden Zweiges der badischen Wertphilosophie erblicken.

Jedoch werden wir jetzt auf ganz andere Gedanken hingelenkt, sobald wir die nachfolgenden Philosophen der Schule zu Wort kommen lassen. Man kann hier von einem Rückgang des Fichteanismus sprechen. Das πράττειν tritt zurück zugunsten des θεωρεῖν. Es treten jetzt besonders Platonische Gedankengänge in den Vordergrund, ja sogar Aristotelisches Lehrgut kommt wieder zur Geltung.

Eine Synthese zwischen letzterem und der Kantischen Philosophie hat sich Emil Lask zur Aufgabe gestellt.

---

[1]) a. a. O. S. 478.
[2]) a. a. O. S. 481.

5. Kapitel.

Die zwischen Aristoteles und Kant vermittelnde Lehre von der Wahrheit in der Geltungslogik Emil Lasks 1875—1915.

Geboren 1875 zu Wadowize in Oesterreich; er studierte bei Windelband und Rickert, als dessen bedeutsamster Schüler er heute allgemein gilt. 1905 habilitierte er sich in Heidelberg als Privatdozent. 1910 erhielt er daselbst die seit dem Tode Kuno Fischers nicht mehr besetzte zweite Professur als a. o. Professor der Philosophie. Im Sommer 1915 traf ihn die feindliche Kugel bei einem Sturmangriff in Galizien.[1])

§ 34. Die drei Gegenstands- und Erkenntnisgebiete und der Ausbau der „Kopernikanischen Umwälzung".

1. Mit Recht hat man in Rickert einen großen Systematiker gesehen. Umgekehrt kann man sagen, daß sich im Denken Emil Lasks ein eminent analytischer Geist offenbare, eine echte Kantnatur, die nicht müde wird, auch das Kleinste zu zerlegen und zu gliedern, um so bis zum Letzten, bis zum Element vorzudringen. Freilich ist diese Kraft des Zerstückelns auch bei Lask nicht das Letzte, auch bei ihm steht sie im Dienste einer Systembildung. Dabei hat er sich eine Terminologie geschaffen, die einer gewissen Anschaulichkeit nicht entbehrt.

In seiner Lehre geht Lask von dem, was Rickert erarbeitet hat, aus, ohne jedoch dabei stehen zu bleiben, ja er stellt sich in vielen Punkten in einen direkten Gegensatz zu ihm und dem gesamten Kantianismus. Darum konnte er auch mit ganz anderen Voraussetzungen an die Lehre anderer großer Systeme des philosophischen Denkens herantreten, wie mancher andere Vertreter der Kantischen Philosophie. Überhaupt hat sein Denken mehr einen versöhnenden als Gegensätze schaffenden Charakter an sich. Mit Recht hat man dann darin auch Ansätze zu einem Wiedererstehen einer Metaphysik gesehen.[2]) Ja, die „Metaphysikfreundlichkeit" in der badischen Schule hat zweifellos in Lasks Philosophie ihren Höhepunkt erreicht.

2. Nun sieht auch Lask Lotzes Verdienst darin, daß er die Urdualität von Sein und Gelten gefordert hat. Auch Lask beugt sich der positivistischen Terminologie und versteht unter Sein, das was Plato das μὴ ὄν war, das Sinnlichseiende; und das ὄντως ὄν ist für ihn gerade das Nicht-Seiende, das Geltende. Aber innerhalb des Reiches des Nicht-Seienden konstatiert er einen weiteren Gegensatz. Das Gelten stellt nach ihm aber nicht das All des Nichtsinnlichen dar. Neben dem Geltenden gibt es noch ein metaxiologisches oder ein metaphysisches Etwas, und die Geltungsphilosophie soll in keiner Weise dazu berufen sein, das Erbe der Metaphysik anzutreten. Für dieses metaphysische Etwas, das sich mit dem Geltenden in die Hemisphäre des Nichtsinnlichen teilt, prägt Lask den Ausdruck „Übersein", im Gegensatz zum Nicht-Sein des Geltens. Damit ist die Möglichkeit einer Metaphysik zugegeben. „Die einzige Möglichkeit einer Zerstörung

---

[1]) Werke: „Fichtes Idealismus und die Geschichte", Tüb. 1902. „Abhandlungen über Rechtsphilosophie", Tüb. 1904. „Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre", Tüb. 1910. „Die Lehre vom Urteil", Tüb. 1911.

[2]) Vergl. Max Ettlinger: Geschichte d. Philos. S. 243. Peter Wust: Die Auferstehung d. Metaphysik.

der Metaphysik, an die man denken könnte, nämlich die, der Metaphysik durch „erkenntnistheoretische" Überlegungen den Garaus zu machen, wird sich gerade durch diese Schrift als nichtig erweisen. Es wäre demnach Wahn, zu meinen, alle historischen Ausprägungen der Metaphysik seien auf irregeleitete sich selbst mißverstehende Versuche einer den geltenden Wert zum absoluten Sein hypostasierenden Spekulation zurückzuführen." [1])

Die beiden Regionen des Nicht-Sinnlichen stehen nun in einem gleichen Verhältnis zur Subjektivität, nämlich in dem des ergreifbaren Objektes. Daraus erklärt Lask die Auflösungsversuche des einen Gebietes in das andere. Aus diesem Grunde verwirft er auch die Begriffsbestimmung der Philosophie als Wertwissenschaft, denn diese lasse die Frage offen, ob nur die Geltungssphäre oder auch das Gebiet des Über-Seienden in den Problemkreis philosophischer Betrachtung trete. Zu inhaltlichen Untersuchungen über jene metaphysischen Probleme ist Lask indes nicht gekommen. Seine Ausführungen sind vielmehr lediglich dem Dualismus von Sein und Gelten gewidmet.

3. Diese Aufdeckung der drei Gegenstandsreiche hat aber auch für die Erkenntnistheorie ihre Folgen. Hier macht Lask besonders der an Kant orientierten Erkenntnistheorie den Vorwurf, sie habe, trotzdem sie diesen Dualismus von Sein und Gelten in der Spekulation vertreten habe, sich in der Erkenntnistheorie nicht darum gekümmert. Hier trage jedoch Kants Dogma von der Unerkennbarkeit des Nicht-Sinnlichen die Hauptschuld. Man begnügte sich also mit der Theorie des Seins-Erkennens. Lask aber fordert daneben auch eine Theorie des Geltungserkennens und auch der metaphysischen Erkenntnis: Er fordert eine Logik der Philosophie. Diese ist kein Panlogismus im Sinne Hegels, sondern eine in der Logik der Philosophie berechtigte Panarchie des Logos.

4. Lask sieht nun Kants „revolutionierende Leistung" darin, daß er dem Theoretischen eine ganz andere Stellung im Gesamtbereich der Philosophie verschafft habe. Die Kluft, die früher zwischen Gegenstand und Logischem bestand, ist nunmehr innerhalb des Logischen selbst vorhanden. Dies ist für Lask der Anlaß zum weiteren Ausbau des gegenständlichen und nichtgegenständlichen Reiches gewesen; und das All des Logischen gliedert sich nach ihm daher letztlich in logische „Gegenstandsphänomene" und logische „Bemächtigungsphänomene", die jeder Gegenständlichkeit bar sind, sondern den Charakter der Nachbildlichkeit an sich tragen. Als „Urphänomen" der Gegenstandsregion wird die kategoriale Form aufgestellt. Als vornehmstes „Bemächtigungsphänomen" stellt sich auf der anderen Seite das Urteil heraus, als zwischen den beiden Reichen der Gegenständlichkeit und Nichtgegenständlichkeit vermittelnd. Durch die „Kopernikanische" Hineinbeziehung der Gegenstände ins Logische hat sich nun vielfach der Abstand des Urteils vom Gegenständlich-Logischen verdeckt; diesen will Lask wieder aufdecken. Das gegenständliche Urphänomen erweist sich als ein „schlichtes Ineinander" von Kategorie und Kategorienmaterial, während sich im Urteil eine „künstliche Strukturkomplikation herausstellt. Hierbei tritt stets das Phänomen der Gegensätzlichkeit auf, während jenes gegenständliche Urphänomen den Charakter eines gegensatzlosen Urbildes hat.

[1]) Die Logik der Philos. S. 6.

Diese allgemeinsten Orientierungspunkte sollen das folgende verständlich machen.[1])

§ 35. Erkennen als Verhalten zu kategorial umschlossenem Material.

1. Zunächst wollen wir uns den Laskschen Erkenntnisbegriff ansehen, um von da aus zu spezielleren Fragen des Wahrheitsbegriffes vorzudringen.

Den Namen „Erkennen" will Lask nur an ein solches theoretisches Verhalten vergeben, das irgendwie auf einen theoretischen Geltungsgehalt gerichtet ist. Dieser ist es also, der das Erkennen zum Erkennen macht. Jener theoretische Gehalt spielt nun nach Lask die Rolle der Form. Damit ist aber die Form, d. h. die Umgoltenheit des in der Form stehenden Materials notwendig mit dem Erkennen verknüpft. Erkennen kann man daher nur etwas der logischen „Nacktheit" Bares, etwas kategorial Betroffenes. Dies Aufsuchen heißt nach Lask „Erkennen". Damit taucht auch in diesem Erkenntnisbegriff der Gedanke der „Intentionalität" auf, nämlich in bezug auf ein kategorial umfaßtes Etwas. Erkennen und kategoriale Form sind also Wechselbegriffe. Erkennen kann man somit alles das, was sich in die kategoriale Form einfangen läßt. Das Unerkannte ist stets das logisch „Nackte". Das Erkenntnisobjekt setzt sich demnach aus dem logisch „nackten" Material und der dies umklammernden kategorialen Form zusammen. Was wird demnach erkannt? Das Erkenntnisobjekt? Nein, denn dies wird ja gar nicht kategorial umklammert. Es muß also das Objektsmaterial sein, was erkannt wird, denn dies wird ja allein von kategorialer Form „umgolten". Die kategoriale Form bleibt demnach beim Erkennen unerkannt, sie wird bloß „erlebt", bloß „hingenommen". Handelt es sich z. B. um das Erkennen der Wirklichkeit, was ist das Objekt und was wird da erkannt? Nun, Erkenntnisobjekt ist die Wirklichkeit, diese kann demnach nicht erkannt werden, sondern nur das in der Form der Wirklichkeit stehende Material, das „Sinnlich-Seiende". —

Wir sehen daraus, daß Lask hier auf die Rickertsche Unterscheidung zwischen Gegenstand und Material der Erkenntnis[2]) rekuriert. Jedoch lehren beide keineswegs dasselbe. Nach Rickert wird erkannt der Gegenstand der Erkenntnis, d. h. das Ineinander von Form und Inhalt[3]), das Material wird bloß vorgestellt; das war ja gerade sein Hauptargument, das er gegen die Abbildtheorie vorbrachte, daß sie nur das Material in der Erkenntnis sehe und die Form ignoriere. Das Material soll nach Rickert bloß vorgestellt, aber nicht erkannt werden. Diesem Argument wäre aber nach der Lehre Lask die Spitze abgebrochen, denn das Material ist einzig und allein das, was erkannt wird; und soll die Form erkannt werden, dann muß auch sie zum Material einer Form eines „höheren Stockwerkes" werden.

2. Bringt man diesen Erkenntnisbegriff mit dem des „Erlebens" zusammen, so ergibt sich, daß Erkennen mehr ist als Erleben. Soll das Erleben zum Erkennen werden, so muß es das Material der Erkenntnis als ein mit „kategorialer Besiegelung" versehenes

---

[1]) Vergl. zu § 34 a. a. O. S. 2—10, 20 ff. und Lehre v. Urteil S. 1—11.
[2]) Vergl. oben S. 39 ff.
[3]) Vergl. oben S. 53.

erleben. Die „kategoriale Legitimierung" muß also miterlebt werden beim Erkennen. Erkennen ist also immer ein „darüber"- oder „darum"-Erleben.

In diesem Erkenntnisbegriff ist auch schon die Unterscheidung der „Wahrheiten an sich" und der Wahrheiten „über" grundgelegt, doch davon soll später die Rede sein.

Wendet man diese Überlegungen wieder auf das Wirklichkeitserkennen an, so kann man sagen: das Erkennen der Wirklichkeit ist mehr als bloßes Erleben des Sinnlichen. Erleben kann man z. B. den Empfindungskomplex „Wand". Aber die Realität der Wand läßt sich nie erleben, sondern nur erkennen. Erst das Erkennen kann es zu einer Wahrheit „über" die Wand bringen, nämlich durch sein Verhalten zur kategorialen Wahrheitsform der Realität der Wand.

3. Mit diesem Mehr des Erkennens gegenüber dem Erleben geht ihm aber zugleich auch etwas verloren: die Unmittelbarkeit, die dem Erleben eignet. Das Erkennen ist eben kein Haben, sondern ein mittelbares Verhalten. Damit hat Lask implicite den Begriff eines unmittelbaren Erkennens, wie ihn der Intuitionismus faßt, abgelehnt. Dem Erkennen eignet Mittelbarkeit.

Worin besteht die Mittelbarkeit des Erkennens? Lask antwortet: durch das Abgetrenntwerden des Erkenntnismaterials vom Erleben durch das Erkennen. Es muß sich zwischen das Material und das Erleben noch die Form der „kategorialen Besiegelung" eindrängen. Das Erkennen kann also zum Material bloß über die kategoriale Form hingelangen. Dem kategorialen Gehalt gegenüber bleibt dagegen das Erkennen dann auch noch ein Erleben, denn dieser ist ja seinerseits noch logisch „nackt". So läuft der Gegensatz von Erleben und Erkennen auf den Gegensatz der Objektskorrelaten von logischer „Nacktheit" und kategorialer Form hinaus.

4. Wir haben schon angedeutet, daß, wenn die kategoriale Form selbst erkannt werden soll, diese ihrerseits auch wieder zum Material einer sie umklammernden Form werden muß. Lask kommt auf diesem Wege zum Begriff der Form der Form. Um jenes Formerkennen handelt es sich nun beim geltungsphilosophischen Erkennen. Das Material des Erkennens läßt sich demnach hinsichtlich seiner Logizität und Alogizität einteilen. Während es sich beim Wirklichtserkennen um alogisches Material handelt, so steht im geltungslogischen Erkennen die kategoriale Form selbst wieder in geltender Form. Im Erkennen der Logik „wird über logischen Klarheitsgehalt selbst logische Klarheit verbreitet".[1]) Das alogische Material bezeichnet Lask als irrational im Sinne von undurchdringlich. Genau dasselbe gilt auch vom logischen Material.

Aus dieser Erkenntnisauffassung folgt erstens, daß man erst beim geltungsphilosophischen Erkennen von einem Formerkennen im eigentlichen Sinne reden kann; denn erst hier bestehen die das Erkennen konstituierenden Momente sämtlich aus der Form, hier fungiert sowohl ein „Formmaterial" als auch ein „Formgegenstand". Zweitens folgt daraus, daß man ein Seinserkennen von einem Geltungs- oder philosophischen Erkennen unterscheiden muß. Dennoch gibt es trotz der verschiedenen Gegenstände des Erkennens nur einen Erkenntnisbegriff.

---

[1]) „Logik der Philos." S. 183.

Zieht man noch das dritte Gegenstandgebiet heran, das Übersein, so offenbart sich nach Lask das Erkennen in drei verschiedenen Arten von Urteilen: in Existenzial-, Geltungs- und Überseinsurteilen. Auf alle diese verschiedenen Urteilsarten kann der von Lask gewonnene Erkenntnisbegriff einheitlich angewandt werden.

5. Dasselbe Verhältnis, das Lask beim Seinserkennen zwischen Erkennen und Erleben statuierte, taucht auch wieder beim Geltungserkennen auf. Auch das philosophische Erkennen vermag nichts zu erkennen, was nicht vor ihm im Stadium unmittelbarer Erlebbarkeit bestanden hätte. Daher kann auch das philosophische Erkennen sein Material ebensowenig erschaffen, wie alles Erkennen überhaupt, sondern es muß ihm gegeben sein.

Die Gegebenheit und Erlebbarkeit des Materials erweitert Lask jetzt dahin, daß sie ihm auch dann noch vorhanden sein soll, wenn das Material erlebt oder angetroffen wird. Es handelt sich dann einfach um eine „Gegebenheit an sich".

6. Mit Hilfe dieser Ausführungen läßt sich nun auch die Frage entscheiden, was dem Erkennen sein spezifisch theoretisches Gepräge nicht verleiht. Um es gleich vorweg zu nehmen, Lask hat in dieser Frage viel klarer gesehen, als Rickert[1]) und Windelband,[2]) von Münsterberg ganz abgesehen, denn dieser stellt sich durch seine übermäßige Betonung des Willensmäßigen von selbst außerhalb des Diskussionsbereiches.

Lask sieht nämlich in dem „kritischen" Verhalten gegenüber Normgemäßheit und Normwidrigkeit bei den Wertbeurteilungen gar kein das Erkennen konstituierendes Moment. Er findet in dem „kritischen" Verhalten kein Spezifikum des θεωρεῖν, weil dasselbe auch schon dem vortheoretischen Leben angehört. Er sieht mit Recht in allem Beurteilen ein Urteilen über ein Urteilen. Beides ist also nicht dasselbe. Das Beurteilen ist vielmehr „die philosophische Unterart des Urteilens, das dadurch also nicht definiert werden darf, ist ein Urteilen, in dem über nichtsinnliches Material Klarheit verschafft wird, im Falle der Logik also auch über das theoretisch Werthafte selbst."[3]) Das Urteilen aber ist nichts anderes, als theoretische „Hingabe an kategoriale Wahrheitsform".[3])

Daß aber Lask nicht nur über die Erkenntnisauffassung Rickerts hinausgeht, sondern daß es ihm auch um eine Synthese zwischen dem vorkantischen und dem Kantischen Erkenntnisbegriff zu tun ist, soll im folgenden deutlich werden.[4])

§ 36. Der Begriff des übergegensätzlichen Erkennens und der gegenständliche Sinn des Erkenntnisbegriffes.

1. Es wäre indes völlig verfehlt, anzunehmen, Lask gebe den Kantischen Erkenntnisbegriff als verfehlt auf. Im Gegenteil, es kommt ihm darauf an, zu zeigen, daß das, was Kant für das Seinserkennen behauptet hat, auch für das philosophische Erkennen gilt: dies ist aus dem Vorigen schon klar geworden. Lask kennt genau, wie Kant,

[1]) Vergl. oben S. 39 f.
[2]) Vergl. oben S. 17 ff.
[3]) a. a. O. S. 199 f.
[4]) Vergl. zu § 35 a. a. O. S. 80 ff., 84 ff. u. 182—185, 189—199.

einen „transzendental-logischen Urbegriff" des Erkennens, der sich auf Grund der „Urgliederung" des gegenständlich-logischen Urphänomens in Form und Inhalt ergibt. Da nun nach Lask die Region des Gegenständlichen durch ihre Übergegensätzlichkeit charakterisiert ist, kann man den ihr entsprechenden Erkenntnisbegriff auch einen „übergegensätzlichen" nennen. Die Aufgabe des Erkennens bestünde dann darin, das Material in die Gewalt der logischen Form zu bringen. Dies entspricht der Kantischen Formulierung, das „Gewühl" der Empfindungen zu einem kategorialen Kosmos von Dingen und Geschehnissen zu erhöhen.

2. Gerade die Logizität der Gegenstandsregion, die Kants „revolutionierende Leistung" erwiesen haben soll, ist aber für Lask der Ansatzpunkt einer Synthese zwischen der vorkantischen und der Erkenntnisauffassung Kants. Die kopernikanische Tat leistet nach Lask zweierlei: erstens deckt sie die in der Gegenstandsregion herrschende „Strukturform" auf, worunter er das „schlichte Ineinander von Form und Inhalt" versteht. Zweitens ermöglicht sie es, zum logischen Gehalt innerhalb der gegenständlichen Regionen vorzudringen, zur transzendental-logischen Form in der Strukturform. Demnach kann man in doppelter Hinsicht in den Gegenständen eine Scheidung nach Form und Material vornehmen: die Gegenstände bilden die Strukturform, das schlichte Ineinander von Kategorie und Kategorienmaterial, auf der andern Seite stellen sie aber auch eine „Strukturmaterie" (Kategorie und Kategorienmaterial) dar. Fernerhin stehen sich auch die gegenständlichen Strukturelemente innerhalb der Strukturform als Form und Inhalt gegenüber. Zusammenfassend läßt sich demnach unterscheiden: die Strukturform und die Strukturmaterie und die Kategorialform und das Kategorienmaterial des transzendental-logischen Gegenstandes.

Dieselbe Strukturform der gegenständlichen Region spiegelt sich wider in der logisch-sekundären der Nachbildlichkeit, in der des Urteils. In diesem nichtgegenständlichen Reiche kannte auch bereits die vorkantische Logik jene Strukturform. Auch hier galt die Form als das Spezifische des Theoretischen, genau wie dies für das transzendentallogisch-gegenständliche Gebiet nach Kant gilt. Es bleiben also die beiden Formbegriffe, der „vorkopernikanische" und der kategorial-gegenständliche, ohne einander zu verdrängen, nebeneinander bestehen. Hieraus zieht Lask die Folgerung, daß diesen beiden Formbegriffen gegenüber auch zwei verschiedene Erkenntnisbegriffe entsprechend in Kraft bleiben müssen. Beide stimmen jedoch darin überein, daß sie den Sinn haben, in beiden Fällen das Erkenntnismaterial in „die Gewalt des Theoretischen oder der Erkenntnis" zu bringen. Erkennen bedeutet demnach entweder die „Hineinhebung" des logisch „Nackten" in die „es zur Gegenständlichkeit" erhöhende kategoriale „Form", wodurch also erst der Gegenstand konstituiert wird. Erkennen in diesem Sinne wäre demnach nichts anderes als Schaffung des transzendentallogischen Gegenstandes — oder aber das Erkennen hat im Sinne der zweiten Auffassung die Aufgabe, die Gegenstände in die sie umgestaltenden und nachbildenden, nicht gegenständlichen Strukturformen hineinzuarbeiten. „Dem Sekundär-Logischen gegenüber bilden ja auch in der Tat die den primärlogischen Kategoriengehalt bergenden Gegenstände ein jenseitiges Angriffsmaterial.

Im Gesamterkennen aber vereinigt sich beides, da fungiert die Bewältigung der Gegenstände durch die nachbildliche Erkenntnisform als ein Werkzeug der Hineinstellung des Kategorienmaterials in die Kategorialform.“ [1])

Lask benötigt also für seine Erkenntnisauffassung sowohl den vorkantischen als auch den kopernikanischen Erkenntnisbegriff; jedoch ist dabei zu berücksichtigen, daß er unter Gegenstand immer nur ein mit „kategorialer Besiegelung“ versehenes Gebilde versteht, die ihm vom Erkennen aus zuteil geworden ist. Fragt man nun Lask, warum man das Material mit der es zum Gegenstand erhöhenden kategorialen Form versehen müsse, so antwortet er darauf, dies müsse deshalb geschehen, weil sie ihm gebühre. Daraus könnte man allerdings schließen, daß es sich in dieser Erkenntnisauffassung um eine objektive Fundierung der Erkenntnis im realistischen Sinne handle. Lask redet hier in der Tat auch nicht, wie Rickert und Windelband von einem Sollen. Sein Kantianismus besteht jedoch darin, daß er dort, wo er den realistischen Erkenntnisbegriff in Funktion treten läßt, bereits einen logisch geformten Gegenstand vor sich hat. Freilich könnte man auch diesen primären Kantischen Erkenntnisbegriff in der Weise im realistischen Sinne deuten, daß man das Material, das von der Form „besiegelt“ werden soll, als den Gegenstand ansieht, dessen „Besiegelung“ eine objektiv notwendige sein müßte. Lask sagt ja in der Tat, daß das Material es sei, was erkannt werde. Es müßte demnach auch irgendwie ein objektiver Sachverhalt am Material vorhanden sein, der erkannt werden soll, denn an einer bloß chaotisch gedachten Masse ist nichts zu erkennen. In diese kann man bloß etwas hineinlegen.

3. Jener transzendental-logisch-gegenständliche Erkenntnisbegriff hat noch einen weiteren Sinn. Da er als Subjektkorrelat der gegensatzlosen Urstruktur entspricht, muß ein gegensatzloses Erkennen möglich sein. Das haben wir oben [2]) schon angedeutet. Was aber versteht Lask darunter? Nun, er betrachtet das gegensatzlose Erkennen — und damit geht er über die Rickertsche Lehre hinaus, — als ein urteilsjenseitiges Erkennen, d. h. er sieht in ihm eine „schlichte Hingabe“ an das kategorial betroffene urbildliche Strukturgefüge. Unter diesem Erkennen ist demnach nichts anderes, als ein einfaches Empfangen des Gegenstandes zu verstehen. Ein „Schalten und Walten“ mit dessen Elementen oder ein Hineinstellen dieser Elemente in kategoriale Form kommt bei dieser Art des Erkennens nicht in Frage. Das Erkennen wird zum bloßen Rezipieren.

Es erhebt sich hier unvermeidlich die Frage, wie Lask diese beiden Erkenntnisauffassungen miteinander in Einklang bringen kann; denn auf der einen Seite soll es ja doch das Wesen des Erkennens ausmachen, dem Material die „theoretische Weihe“ zu erteilen, auf der andern Seite aber soll das Erkennen ein einfaches Empfangen eines allerdings schon mit „theoretischer Weihe“ versehenen Gebildes sein. Es fehlt somit dem letzten Erkenntnisbegriff gerade das, was das Erkennen zum spezifisch Theoretischen macht: das Auftreten der Form.

---

[1]) Lehre vom Urteil S. 20.

[2]) Vergl. oben S. 75.

Lask läßt aber diese beiden nicht zusammenpassenden Erkenntnisbegriffe unbehelligt nebeneinander bestehen.[1])

Mit der Behandlung des „übergegensätzlichen" Erkennens haben wir bereits eine für Lasks Denken grundlegende Unterscheidung berührt; die Übergegensätzlichkeit der Gegenstandsregion und die Künstlichkeit und Gegensätzlichkeit der Urteilsregion. Um diesem Problem näher zu kommen, wenden wir uns jetzt seiner Urteilslehre zu.

§ 37. Die metagrammatische Subjekt-Prädikat-Theorie des Urteils.

1. Wir wissen bereits, daß der Urteilsregion das Spezifikum der Gegensätzlichkeit zukommen soll. Lask versteht darunter eine „Beziehungsform" der Elemente. Die traditionelle Logik hat zur Gliederung jener Urteilselemente die Scheidung in Subjekt und Prädikat vorgenommen. Es fragt sich daher für Lask, was mit dieser Gliederung für die Lehre vom Urteil anzufangen ist. Es kann ihr indes nur dann eine Bedeutung zukommen, wenn sie sachlich notwendig und begründet ist, d. h. wenn sie sich auf ein bestimmtes Verhältnis zur urteilsjenseitigen, gegenständlichen Region aufbaut.

Wenn man unter dem einen Element (S) das versteht, von dem etwas ausgesagt wird, unter dem anderen das, was von jenem ausgesagt wird (P), so ist das eine rein grammatische Unterscheidung, wodurch nur angedeutet wird, daß die beiden Glieder eine bestimmte, eindeutige, nicht miteinander vertauschbare Funktion zu erfüllen haben. Die entscheidende Frage ist nun die, ob Lask diese Eindeutigkeit der Beziehungsrichtung als eine rein grammatische oder als eine sachlich notwendige metagrammatische, d. h. im gegenständlichen Urbild verankerte ansieht.

2. Für eine rein grammatische Auffassung des Verhältnisses der beiden Urteilselemente würde die Subjekt-Prädikat-Stellung lediglich von der zeitlichen, psychologisch-grammatischen Reihenfolge abhängen. Danach könnte jedes beliebige Element S und P werden; das S wäre dann das vom Erkennen als Ausgangspunkt Gewählte und das P das zum S in Beziehung Gesetzte. Lask will jedoch nachweisen, daß es in den Elementen selbst begründet ist, welches von ihnen die Stellung eines S oder P einnehmen kann. Die Eindeutigkeit der Beziehungsrichtung will er aus dem Wesen des S und P folgern, so daß sie nicht von dem zeitlichen Erkenntnisverlauf abhänge.

3. Aristoteles hat nun durch die Grundeinteilung des ὄντως ὄν nach Kategorien als den „obersten Gattungen der Aussage" die sachliche Gliederung zur Gliederung des Urteilsartigen in Beziehung gebracht. Die Scheidung von Subjekt und Prädikat ist weiterhin bei ihm von einer kategorialen Rangordnung der Gegenstände abhängig, indem er die Substanz und die Akzidentien als das dem S und P zugrunde Liegende erklärte. Aristoteles hat demnach bereits einen grammatischen und einen metagrammatischen Subjekt-Prädikatbegriff unterschieden. Darum sieht Lask in Aristoteles das Vorbild aller für die Folgezeit maßgebenden metagrammatischen Urteilstheorien.

Aber so richtig Lask diese Aristotelische Theorie erscheint, so mußte, fügt er hinzu, doch erst Kants kopernikanische Tat dieser Theorie ihren letzten Halt geben. Lask sieht nämlich das Ungenügende

[1]) Vergl. zu § 36 a. a. O. S. 57 ff., 120 ff., 132 ff. und L. d. Ph. S. 139 ff.

und Übel der aristotelischen Theorie in der Metalogizität der Gegenstände. Die Lehre von der Gegenstandsstruktur ist für die aristotelische Auffassung überhaupt keine Angelegenheit der Logik, sondern der Metaphysik. Lask hält es darum für unerlaubt, die metatheoretische Gegenstandsstruktur auf die Urteilsstruktur zu übertragen. Dies ist erst möglich geworden durch Kants Theoretisierung der Gegenstände. So hat denn erst Kant die Vorbedingungen für die Verwendung jener aristotelischen Subjekt-Prädikat-Theorie geschaffen.

4. Die Urgliederung des Gegenständlich-Theoretischen nimmt Lask, wie wir bereits wissen, nach Kategorienmaterial und Kategorialform vor. Das Material ist das für das Erkennen Gegebene, das zu Erkennende, die Form dagegen das zum Material Hinzukommende. Aus diesem Erkenntnisbegriff zieht Lask nun die Konsequenzen für seine metagrammatische Subjekt-Prädikat-Theorie. Hiernach muß das Material das wahre Subjekt, das ὑποκείμενον, das zugrunde Liegende sein; das wahre Prädikat dagegen nimmt die Stellung der Kategorie ein, denn diese stellt nur den „logischen Zusatz" dar. „Das Material ist das, worum oder worüber gewußt wird, die Kategorie das, was das Erkennen darüber weiß und „auszusagen" hat."[1]) Erst der logischen Kategorie im Sinne Kants soll also die Funktion eines Prädikates zukommen.

5. Der Unterschied zwischen der grammatischen und metagrammatischen Urteilsauffassung liegt letztlich darin begründet, daß die grammatische Theorie den Fehler macht, nur einen Teil des Kategorienmaterials als S hinzustellen. Lask verdeutlicht dies an einem Beispiel: „a ist verschieden von b". Was ist hieran das Kategorienmaterial und mithin das S? Lask antwortet: „a und b". Kategorialform und P ist dann entsprechend das „Verschiedensein". Die grammatische Tkeorie macht dagegen den Fehler nur das a als S anzusehen. In einem Falle soll allerdings die grammatische mit der metagrammatischen Auffassung übereinstimmen, nämlich in solchen Sätzen, in denen die kategoriale Form, das P, eine „Gebietskategorie" darstellt. Lask versteht darunter diejenige Kategorie, die für die ganze Sphäre einer der drei Gegenstandsgebiete gilt.[2]) Daß in solchen Fällen die beiden Urteilsauffassungen miteinander zusammenfallen, komme daher, daß jene Gebietskategorie ausnahmsweise keine Relation darstelle.

6. Man hat nun gegen jene, von Lask vertretene Theorie eingewandt, es sei gar nicht möglich, bei der Gliederung der zusammengesetzten Urteilsgefüge in ihre Elemente bis zum logisch „Nackten" vorzudringen, denn an seiner Stelle befänden sich als logische Aussagebestandteile immer nur „Begriffe". Gegen diesen Einwand kann sich Lask nur in der Weise verteidigen, daß er den Analysierungsprozeß, den er zuvor auf das Urteilsgefüge angewandt hat, jetzt auch auf die „Elemente" selbst, auf die Begriffe anwendet. Er nimmt dann auch hier wieder eine Scheidung in Kategorie und Kategorienmaterial vor; denn es steht für ihn außer Zweifel, daß auch in den Begriffen Prädikationen enthalten sind. Ein mit dem Minimum kategorialer Form umklammertes Material nennt er auch einen Urbegriff. Ein solcher Urbegriff muß nun in jedem Urteilsgefüge vorkommen, es genügen also niemals bloße „Materialstücke".

Daß Lask in diesem Punkte sowohl nahe an Windelbands Nivellierung von Begriff und Urteil, als auch an Cohns Lehre von den doppelten Evidenzanteilen herantritt, wird ohne weiteres ersichtlich.

---

[1]) Lehre vom Urteil S. 58.

[2]) L. d. Ph. S. 70 f.

7. Als drittes Moment erscheint in der traditionellen Logik noch die Kopula. Lask bemüht sich nachzuweisen, daß die Kopula in keinem Falle mit der Kategorialrelation identisch sei; obschon auch Kant diese Identifizierung vollzogen hat, indem er das objektiv gültige Verhältnis der im Urteil enthaltenen Begriffe in die „transzendentale Einheit der Aperzeption", also in die kategoriale Synthesis verlegte. Gegen diese Identifizierung führt Lask zwei Argumente an: einmal kann er in der kopulativen Verbindung der Urteilselemente keinen bestimmten Bedeutungsgehalt, also auch keine kategoriale Gehaltsform sehen, sondern nichts als eine „einförmige Bezogenheit". Die kategoriale Relation muß vielmehr zu den zu kopulierenden Elementen gehören. Zweitens muß Lask diese Theorie ablehnen, weil es für ihn auch relationslose Kategorien gibt. Für jene Theorie bedeutet die Kategorie jedoch eine „Synthesis", eine Relation. Eben weil es auch relationslose Kategorien gebe, müsse vollends deutlich werden, daß die Kategorien als solche, nicht als Kopula, sondern als zu kopulierende Elemente fungieren.[1])

Lask vertritt somit eine Prädikationstheorie in der Urteilslehre; aber auch das Moment des Bejahens und Verneinens taucht bei ihm auf.

§ 38. Bejahung und Verneinung in der Urteilsentscheidung.

1. Lask stimmt in diesem Punkte wieder mit der Lehre Rickerts überein; jedoch nur teilweise. Wir müssen nämlich berücksichtigen, daß Lask neben dem urteilsartigen Erkennen noch ein überurteilsartiges kennt, dem dieses gegensätzliche Bejahen und Verneinen nicht zukommt, daß vielmehr in der schlichten Hinnahme des Gegenstandes besteht. Es ist also nur ein Teil des Erkennens dem Urteilen gleichzusetzen. Während Rickert von seiner Urteilslehre aus, durch die allgemeine Gleichsetzung von Urteilen und Erkennen mit Entschiedenheit das Anerkennen, das „praktische Verhalten" als ein für das allgemeine Wesen des Erkennens konstitutives Moment forderte, kann Lask hierin nicht das allgemeine Wesen des Erkennens begründet sehen, sondern nur das des urteilsartigen. Für Rickert gibt es eben kein urteilsjenseitiges, sondern nur ein urteilsartiges Erkennen.

2. Bei der Behandlung der Urteilsentscheidung, die durch den Gegensatz von Bejahung und Verneinung charakterisiert ist, müssen wir streng unterscheiden zwischen dem Objekt der Urteilsentscheidung und dem Sinn derselben. Auch das Objekt der Entscheidung gehört nach Lask in die Urteilsregion und ist nicht identisch mit dem transzendentallogisch-gegenständlichen Urbild. Daraus folgt aber — und Lask legt den größten Wert darauf, dies festzustellen — daß die Objekte der Urteilsentscheidungen an den für die Urteilsregion charakteristischen Symptomen teilnehmen müssen. Wir greifen zunächst das der Gegensätzlichkeit heraus. Es handelt sich demnach bei diesen „primären Objekten" keineswegs um eine „gegensatzindifferente Materie", sondern um ein in Wert und Unwert gespaltenes Elementengefüge. Unter Wert versteht Lask hier nichts anderes, als das sachliche Zusammengehören der Elemente und unter Unwert dementsprechend das Nichtzusammengehören. Der Wert ist die Harmonie, der Unwert die Disharmonie der Elemente. Lask übernimmt hiermit die Bedeutung des Aristotelischen ἁρμόττειν. Das aus den harmonierenden bezw. disharmonierenden Elementen Bestehende nennt Lask ihre Strukturform oder den theoretischen Sinn. Dem Sinn kommt demnach erst

[1]) Vergl. zu § 37 L. v. U. S. 44 ff., 48—53, 58—75. L. d. Ph. S. 227 ff., 31 ff., 69 ff., 78 ff.

Wert bezw. Unwert zu, dagegen sind dessen Elemente wertneutral. Auch hier schließt sich Lask wieder an die Meinung des Aristoteles an, wonach nur das einheitliche Ganze des Sinnes (σύνθεσις) Träger von Wahrheit oder Falschheit sein kann.[1])

3. Was ergibt sich aber daraus für die Urteilsauffassung? Nun, es bleibt für das Urteil keine andere Funktion mehr übrig, als über die Zusammengehörigkeit bzw. Nichtzusammengehörigkeit der Elemente zu richten. Dieses Richten spaltet sich aber in Bejahen und Verneinen; jenes bedeutet die Bestandteile für zusammengehörig, dieses dieselben für nicht zusammengehörig erklären. Die Harmonie bzw. Disharmonie ist dabei jedoch in jeder Weise unabhängig von der Urteilsentscheidung. Diese macht nur den Versuch, die dem Gefüge an sich zukommende Qualität zuzusprechen.

Da nun das Gegensatzmoment in der Beziehung, nach scholastischem Sprachgebrauch in der „Form", liegen soll, hängt es davon ab, wie man über diese Beziehung denkt. Hier ist zweierlei denkbar: Entweder faßt man diese die indifferenten Elemente (ὅροι, termini) verbindende Beziehung als in eine gegensätzliche Qualität gespaltene auf, oder man hält die „Form" für eben so indifferent als die „Materie". Im letzten Falle bestünde das „Objekt der Urteilsentscheidung" aus den indifferenten Elementen S und P und der diese verbindenden (kopulierenden) Kopula. Die Kopula dieser Art würde dann sachlich dasselbe bedeuten, was man in neuerer Zeit als „indifferente Vorstellungsbeziehung" bezeichnet hat. Die wahre Kopula dagegen darf man nach Lask gar nicht als indifferent auffassen. Wenn man dies dennoch tut, so führt er dies auf eine „künstliche Neutralisierung" der primären Objekte zurück. Er fordert daher, man müsse von dieser absehen; erst dann enthüllt sich die wahre Kopula, und diese ist eine gegensätzlich gespaltene.

Für diese seine Lehre von der Gegensätzlichkeit der Urteilsobjekte muß auch Aristoteles als Gewährsmann dienen; bei ihm findet Lask nämlich Ansätze für seine These. Allerdings durchschaut er dabei ganz klar, daß bei Aristoteles der Gegensatz von Zusammengehören und Nicht-Zusammengehören gar nicht in den primären Objekten, also in der nichtgegenständlichen Region liegt, sondern unmittelbar in den metaphysisch-ontisch gedachten Gegenständen selbst. Anderseits aber kommt ihm auch zu Bewußtsein, daß Aristoteles gerade aus dem Bereich des ὄντως ὄν jedwede Gegensätzlichkeit ausschließt und diese erst ἐν τῇ διανοίᾳ statuiert.[2]) Nun findet Lask, daß Aristoteles die Kopula immer als eine gegensätzliche differenzierte und nicht einfach als neutrale Verbundenheit auftreten läßt. Das Sein der Kopula verlegt er daher in die „niedere Sphäre des Seins" und hier wäre somit der Aristotelische Gegensatz vom ὂν ὡς ἀληθές und μὴ ὂν ὡς ψεῦδος zulässig.

4. Wie verhält es sich aber mit der Bejahung und der Verneinung, also dem Sinn der Urteilsentscheidung selbst? Hier kommt nach Lask nicht nur eine Gegensätzlichkeit des Verhaltens, sondern auch eine des Sinnes in Frage. Was versteht er dabei unter Sinn? Wir wissen, daß alle Objekte der Urteilsentscheidung ein Zusammengehören bzw. Nichtzusammengehören der Elemente darstellen sollen.

---

[1]) Aristoteles: de anima III, 6, 430 a, 26—28; 8, 432 a 11.
[2]) Vergl. Aristoteles Met. VI, 4, 1027 b—1028 a; de interpr. 3, 16 b, 22 f.

Diese liegen in der nichtgegenständlichen Region, sind also nicht das theoretisch Letzte. Gegenüber der Urteilsentscheidung aber muß das theoretische Objektsgefüge ein Maß, ein Urbild darstellen, wenn auch von sekundärer Art. Daraus folgert Lask, daß es auch als relativ-gegensatzlos, nämlich gegenüber dem Ergebnis der Urteilsentscheidung und „quasi-transzendent" zu betrachten sei. Das Ergebnis oder der Sinn der Urteilsentscheidung aber soll in dem Gegensatz von „Treffen" oder „Verfehlen" liegen. Wie denkt sich Lask aber dieses Treffen bzw. Verfehlen?

Um hiervon sinnvoll reden zu können, bedarf er noch eines Einschiebsels. Er schaltet nämlich zwischen den Sinn der primären Objektsgefüge, also zwischen den quasi-transzendenten Sinn und die Urteilsentscheidung noch einen „vorschwebenden Sinn" ein. Dieser Sinn ist in die gegensätzlichen Qualitäten der Richtigkeit und Falschheit gespalten; er ist aber ein von den Subjektakten loslösbares Gebilde; man könnte hier an den „immanenten" Sinn [1]), an den Sinn des Urteilsaktes bei Rickert denken.

5. In diesem Bereich des „vorschwebenden Sinnes" der Urteilsentscheidung sieht Lask nicht nur eine weitere Steigerung der Gegensätzlichkeit, sondern auch der Künstlichkeit. Dieses Sinngebilde wird gemeinhin als „Vorstellungsbeziehung" bezeichnet. Da in ihm aber des Wert- oder Unwertcharakters noch Entbehrendes erlebt wird, ihm also die Vollständigkeit des Sinnes noch mangelt, nennt Lask diesen vorschwebenden Sinn „Sinnfragment". Dieses soll als wertindifferentes Element in das Beziehungsgefüge des Urteilssinnes eingebaut sein. Von hier aus soll wiederum deutlich werden, wie das Entstehen einer neutralen Vorstellungsbeziehung nur auf eine künstliche Auseinanderreißung der „primären Objekte" von seiten der Subjektivität zurückzuführen ist. Lask leugnet also keineswegs die Bedeutung jener indifferenten Vorstellungsbeziehung in der Struktur des Urteils, sondern es kommt ihm nur darauf an, ihre wahre Herkunft auf diese Weise zu erhellen. So stimmt er denn auch mit der von Windelband vertretenen Anschauung überein, daß die vorstellungsmäßigen Elemente, also das „Sinnfragment", im Urteil und in der Frage dieselben seien; dem „Sinnfragment" fehlt eben noch die Entscheidung. Lask differenziert hier jedoch noch weiter: er unterscheidet nämlich das Vorliegen und das Meinen des Sinnes. Nun soll aber bereits in der Frage der Urteilssinn immanent vorliegen, dagegen gemeint liegt nur das „Sinnfragment" vor.

6. Kombiniert man das „Sinnfragment" und die zuerteilte Wertqualität, so erhält man ein Gefüge, daß das, als was der Urteilssinn vorschwebt, bedeutet. In diesem neuen Sinngefüge konstatiert Lask auch einen neuen Gegensatz, den von Ja und Nicht, der wiederum von der Sinngespaltenheit der Urteilsentscheidung in Zutreffendheit und Verfehltheit zu trennen ist. Das diesem Sinn entsprechende Subjektverhalten muß dann die Gegensätzlichkeit von Ja und Nein aufweisen. Es entsprechen sich somit ein objektives Gegensatzpaar von Ja und Nicht und ein subjektives von Ja und Nein.

7. Nunmehr kann Lask auch den traditionellen Begriff der Kopula unterbringen. Sie wurde oben [2]) als die Relation der isolierten Elemente

[1]) Vergl. oben S. 43 f.
[2]) Vergl. oben S. 81.

des Urteilssinnes dargetan, wobei die wahre Kopula nicht als wertneutral anzusehen war. Jetzt aber erscheint sie als Bindeglied der Elemente des Sinnfragments. Somit gilt die Einteilung in Subjekt, Prädikat und Kopula gar nicht für den Urteilssinn, sondern nur für eines seiner Elemente, für die Vorstellungsbeziehung.

Von hier ist denn auch die Koordinierung der logischen Struktur des positiven und negativen Urteils sowohl bei Windelband und Rickert als auch bei Lask zu verstehen, denn sowohl positives, als auch negatives Urteil stellen eine Entscheidung über genau dasselbe dar, nämlich über das „Sinnfragment". Der Vorrang des positiven Urteils hinsichtlich des Erkenntniswertes wird dabei von Lask in keiner Weise bestritten. Es wird jedoch auch hieraus ersichtlich, daß Lask sich der Rickertschen[1]) Urteilsauffassung als Antwort auf eine Frage bedingungslos anschließt.

8. Jedoch hält Lask trotz dieser Anlehnung an seinen Meister die Begriffe des Urteils und der Beurteilung besser auseinander, wie dies schon früher[2]) angedeutet wurde. Eine Beurteilung entsteht nämlich nach Lask, wenn der Prozeß des „Auseinanderreißens" der Elemente noch weiter durchgeführt wird. Man kann sich nämlich auch das aus dem Gegensatz von Ja und Nicht bestehende Sinngefüge, also die Kopula oder die Vorstellungsbeziehung vorstellen. Das Objekt der Entscheidung muß aber das zu dieser hinzutretende, durch Zutreffendheit und Verfehltheit charakterisierte Gefüge sein. Diese beiden Gefüge zusammen nennt Lask ein „Sinnfragment zweiter Ordnung". Eine Entscheidung über ein solches „Sinnfragment zweiter Ordnung" stellt dann ein Urteil über ein Urteil, eine Beurteilung dar.

9. Worin besteht eigentlich die Urteilsentscheidung? Diese Frage ist bisher noch nicht vollständig beantwortet worden. Um die Antwort Lasks hierauf verstehen zu können, sind einige Vorbemerkungen nötig.

Die „primären Objektsgefüge" gelten nach Lask, wie bereits angedeutet[3]), quasitranszendent, obwohl sie in der immanent angetasteten Region liegen. Von diesem quasitranszendenten Sinn haben wir durch eine weitere Zerstückelung das Sinnfragment und die Wertqualität erhalten. Die Zusammenbringung des Ja-Nicht- und des Ja-Nein-Gefüges durch die Subjektivität ergibt nun wiederum ein neues Sinngefüge, das die gegensätzliche Spaltung in Zutreffendheit und Verfehltheit oder Richtigkeit und Falschheit aufweist. Diese Richtigkeits- bezw. Falschheitsgefüge bestehen nun harmonierend bezw. disharmonierend zwischen Sinnfragment und Wertqualität und zwar völlig unabhängig vom treffenden oder irrenden Verhalten von der Urteilsentscheidung. Jetzt können wir erst die Frage stellen, welche Funktion hat die Urteilsentscheidung zu erfüllen? Und erst jetzt ist die Antwort Lasks verständlich, wonach die Urteilsentscheidung in nichts anderm besteht, als in dem Habhaftwerden und in dem Herausgreifen jener Richtigkeits- und Falschheitsgefüge. —

Hier tritt jedoch eine Schwierigkeit deutlich zutage: wie soll nämlich eine Entscheidung in einem bloßen Habhaftwerden von Gefügen bestehen können? Schließt nicht der Begriff der Entscheidung als eines

[1]) Vergl. oben S. 43.
[2]) Vergl. oben S. 75.
[3]) Vergl. oben S. 82.

alternativen Stellungnehmens diese Bestimmung von vorneherein als widersinnig aus? Es hat hier allen Anschein, als ob Lask den in jener Urteilslehre steckenden Voluntarismus abschwächen will, wie er ja auch sonst wenig davon redet. Wenn er aber den Begriff der Entscheidung in dieser Weise umdeutet, so müßte er auch konsequent den sprachlichen Ausdruck ändern. Dies geschieht indes nicht. Es zeigt sich also auch bei Lask, daß die voluntaristische Urteilslehre keineswegs der Schwierigkeiten entbehrt und daß auch Lask, der sonst an vielen Stellen einen größeren Weitblick verrät, nicht in der Lage ist, dieselben zu beseitigen, solange er auf dem Boden jener Lehre stehen bleibt.

Diese Unstimmigkeit wird auch dadurch nicht gelöst, daß Lask das Sinngefüge von Richtigkeit und Falschheit insofern von Treffen und Verfehlen abhängig sein läßt, als die Subjektivität zuvor die primären Urteilsobjekte zerstückeln muß.

10. Lask hat also den Gegensatz von Ja und Nein in die Subjektakte der Urteilsentscheidung hineinverlegt. Dieser ist aber begründet durch den Gegensatz von Ja und Nicht im Sinn, der ebenfalls dualistisch gedacht ist. Es ist daher nur konsequent, wenn Lask in Übereinstimmung mit Rickert das problematische Verhalten bei der Urteilsentscheidung entgegen Windelbands Lehre als dritte Wertqualität ablehnt. Für Lask gilt ebenfalls der Satz „von der ausgeschlossenen dritten Qualität des Urteils". Aus demselben Grunde kann er auch die Frage nicht der Bejahung und Verneinung koordinieren, denn auch sie stellt sich ihm nicht als ein Subjektkorrelat des „vorschwebenden Sinnes", sondern lediglich als subjektives Verlangen nach Entscheidung dar.

Wir haben nunmehr die verschiedenen Erkenntnisbegriffe[1]) und die Elemente des Urteils kennengelernt. Diesen entsprechen nun auch bei Lask verschiedene Subjektbegriffe, von denen man drei unterscheiden kann, während Rickert[2]) nur eine theoretische Bedeutung der Subjektivität anführt, nämlich Trägerin des „immanenten" Urteilssinnes zu sein.[3])

§ 39. Der gegensätzliche und übergegensätzliche Subjektbegriff.

1. Wir gehen vom Nächstliegenden aus; d. h. wir bleiben zunächst in der Urteilsregion als dem *πρότερον προς ἡμᾶς*. Hier muß das dem Subjekt am Nächstliegende nach Lasks Lehre die Urteilsentscheidung sein. Die Subjektivität tritt somit zunächst als Trägerin des Treffens oder Verfehlens und der Richtigkeit und Falschheit auf.

2. Die Subjektivität hat aber noch eine weitere Bedeutung innerhalb der Urteilsregion. Denken wir an die „primären Objektsgefüge", den „transzendenten" Sinn des Urteils im Sinne Rickerts.[4]) Auch mit diesem ist die Bedeutung der Subjektivität bei Lask unzertrennlich verknüpft. Damit tritt er indes in einen Gegensatz zu Rickert, bei

---

[1]) Der Unterschied zwischen empirischem und „erkenntnistheoretischem" Subjekt, den Rickert mit Rücksicht auf das Transzendenzproblem macht, ist hier natürlich irrelevant.

[2]) Vergl. „Ggst. d. Erk." S. 274 ff. und oben S. 43.

[3]) Vergl. zu § 38 „L. v. U." S. 14, 30, 35 ff., 39 f., 43 f., 172—175, 177—181, 184—188, 191 ff.

[4]) Vergl. oben S. 43.

dem in diesem „transzendenten" Sinn keine Spur von Subjektivität mehr zu finden ist. Wie sich Lask nun das Wesen und die Bedeutung dieser an den primären Objekten steckenden Subjektivität denkt, kann nach den obigen [1]) Andeutungen jetzt unschwer ersehen werden. Die Subjektivität ist nämlich nach Lask mit der gegensätzlichen Strukturkomplizierung unzertrennlich verknüpft und zwar kommt die Verkünstlichung oder Komplizierung von Sinnstrukturen nicht etwa der Erkenntnis- sondern der Erlebnisfunktion der Subjektivität zu. Damit ist dann auch der Grund jener Zerstückelungstätigkeit angegeben. „Die negative Fähigkeit der Subjektivität, die Elemente derart gesondert zu erleben, daß in ihnen das Gegenglied der Relation noch nicht steckt, noch nicht enthalten zu sein scheint, führt zu einer Zerstückelung, zu einer Atomisierung des gegenständlichen Urbildes. Wie ja überhaupt auf theoretischem Gebiet der urbildlichen Sinnstruktur gegenüber alle Aktivität nur eine entstellende und untergrabende sein kann, wofern das eigentliche und einzig wahre Ansich in einer ungeschaffenen, also der Aktivität entrückten und über sie erhabenen Region liegt." [2]) Erleben aber wird von Lask vom Erkennen scharf geschieden. Das Erleben stellt dem Erkennen gegenüber ein Minus dar, [3]) das sich als Unkenntnis des transzendenten Ineinander von Kategorie und Kategorienmaterial darstellte. So beruht denn auch die Zerstückelung und künstliche „Unterwühlung" der transzendenten Sinnstruktur auf dieser „fundamentalen Unkenntnis des selbstverständlichen transzendenten Ineinanders." [4]) Was jedoch für das transzendente Urbild gilt, hat in gleicher Weise auch für die im Reiche der Gegensätzlichkeit liegende „quasitranszendente" Urteilsstruktur Geltung. Wir haben ja bereits festgestellt, daß Lask den Auseinanderreißungsprozeß noch darüber hinaus weiter treibt.

3. Anderseits wissen wir aber auch, daß das Erkennen des transzendentallogischen Urbildes ein einfaches Hingeben an kategorial betroffenes Material bedeutet, daß der Gegenstand, somit unzerstückelt zugänglich ist. [5]) Wir haben ebenfalls gesehen, daß bei Lask dem Sinnbegriff stets ein entsprechender Erkenntnisbegriff korrespondiert; so muß dann „dem übergegensätzlichen Sinn ein übergegensätzliches, überurteilsartiges Erkennen korrespondieren". [6]) So erscheint dann die Subjektivität weiterhin als Träger jenes übergegensätzlichen Erkennens.

Diese Ausführungen waren im Grunde genommen nur Konsequenzen aus dem Vorigen. Um jedoch in der Erörterung des Problems der Übergegensätzlich- und Gegensätzlichkeit weiter vorzudringen, sind noch einige Darlegungen über die Gegensätzlichkeit und Künstlichkeit der Urteilsregion unumgänglich. [7])

§ 40. Die Gegensätzlichkeit und Künstlichkeit der Urteilsregion.

1. Wir wissen bereits, daß es sich bei Lask in der Urteilslehre stets um den Gegensatz sinnartiger Ganzheiten oder Gefüge handelt. Als Kriterium für die Harmonie bezw. Disharmonie der „primären Objektsgefüge", die die letzte Etappe in der nichtgegenständlichen Region bilden, gibt Lask nun ihre Meßbarkeit an den Gegenständen

---

[1]) Vergl. oben S. 81 ff.
[2]) a. a. O. S. 162 f.
[3]) Vergl. oben S. 74 ff.
[4]) a. a. O. S. 172.
[5]) Vergl. oben S. 73 ff.
[6]) a. a. O. S. 145.
[7]) Vergl. zu § 39 a. a. O. S. 14, 174, 162 f., 158 ff., 135.

an. Diese Lehre läuft aber letztlich auf die von der „materialen" Wahrheit hinaus: doch davon soll später erst die Rede sein.

Vorerst wollen wir uns nochmals darauf besinnen, daß durch Kants kopernikanische Tat die Gegenstände in den Herrschaftsbereich des Logischen gefallen sind. Aus dieser Umwälzung, an der ja auch Lask festhält, entsteht für ihn eine, für das Wesen seiner Philosophie bedeutsame Aufgabe. Es erwächst nämlich die Gefahr, in die nunmehr logisch bestimmten Gegenstände das hineinzulegen, was man vor der kopernikanischen Umwälzung als das Spezifikum des Logischen ansah: das Urteilsartige. Lask will nun nachweisen, daß keinesfalls die Urteilsregion und die Gegenstandsregion zusammenfallen, sondern daß das Urteilsgebiet auch von den Kantisch gedachten Gegenständen „durch die ganze Kluft der Künstlichkeit und Nachbildlichkeit geschieden ist".[1])

2. Das Zusammengehören oder Nichtzusammengehören der Elemente der „primären Objekte" der Urteilsentscheidung ist nicht das Letzte. Es weist vielmehr, wie schon bemerkt, über sich hinaus. Es bedarf eines Maßes, das nicht in ihm selbst, sondern in den Gegenständen gelegen ist. Damit ist aber für Lask der Abstand zwischen auch kopernikanisch gedachter Gegenstandsregion und Urteilsregion schon statuiert. Dadurch erhält das Urteilsartige eo ipso den Charakter der Nachbildlichkeit.[2])

3. Worauf beruht nun die Gegensätzlichkeit? Was setzt sie voraus? Lask antwortet: sie beruht auf einer „Zerbrechung und Verrenkung der gegenständlichen Region, die in ihr selbst unmöglich liegen kann, die vielmehr einen antastenden Eingriff verrät, der von anderwärts an ihr vorgenommen sein muß."[3]) Haben wir z. B. eine Kausalrelation, dann setzt ein Zusammengehören oder Nichtzusammengehören (Gegensätzlichkeit) von zwei Inhalten und dieser Kausalrelation eine Auseinanderreißung des Kausalverhältnisses und der Kausalglieder voraus. Die Gegensätzlichkeit, so folgert Lask, baut sich mithin auf jener künstlichen Zerstückelung des an sich schlichten Ineinanders von Kategorie und Kategorienmaterial im transzendentallogischen Gegenstande auf. Das Zusammengehören bezw. Nichtzusammengehören stellt also gegenüber dem gegensatzlosen Sachverhalt eine „Strukturkomplikation" dar. Das Harmonierende wie das Disharmonierende ist somit durch eine gleich tiefe Kluft der Nachbildlichkeit und Künstlichkeit vom gegensatzlosen Urbild getrennt.

Man könnte nun meinen, das harmonierende Gefüge, das ja als mit dem Urbild übereinstimmend, demselben näher steht, habe einen Vorrang gegenüber dem disharmonierenden. Es kommt Lask jedoch alles darauf an, daß die harmonierenden wie auch die disharmonierenden Gebilde mit Rücksicht auf ihre Strukturkünstlichkeit zu koordinieren seien; denn beide stehen in gleicher Distanz von den Gegenständen.

Wir haben bereits angedeutet[4]), daß die Zerstückelung der Gegenstandsregion und die Künstlichkeit der Urteilsregion auf Rechnung der Subjektivität zu setzen ist. Diese Frage soll noch kurz behandelt werden.[5])

---

[1]) a. a. O. S. 83.

[2]) Die Folgen, die Lask hieraus für die Gegenstandsstruktur zieht, sollen später eigens behandelt werden.

[3]) a. a. O. S. 94.

[4]) Vergl. oben S. 85.

[5]) Vergl. zu § 40 a. a. O. S. 82 ff., 88, 95 f. „L. d. Ph." S. 174 ff. und 57 ff.

§ 41. Die Subjektivität als Anstifterin der Gegensätzlichkeit.

1. Schon der Charakter der Gewordenheit und Nachbildlichkeit der Gebilde der gegensätzlichen oder formallogischen Region weist nach Lask auf einen „antastenden Eingriff" von seiten der Subjektivität hin. Die Künstlichkeit der Strukturgefüge setzt, wie wir sahen, die Verselbständigung und Auseinandergerissenheit der Elemente voraus. Diese ist aber ihrerseits nur durch die Aktivität der Subjektivität für Lask begreifbar. Es steht somit für ihn außer Zweifel, daß die künstliche Region ein Geschöpf der zerstückelnden Subjektivität darstellt.

2. Was ist nun aber eigentlich das Geschöpf der Subjektivität? Auf diese Frage wurde bisher noch keine bestimmte Antwort gegeben. Die Künstlichkeit ist an dem in der Urteilsregion liegenden Sinn vorhanden. Die Künstlichkeit ist ein Produkt der Subjektivität. Ist nun aber etwa auch der Sinn, an dem diese Künstlichkeit haftet, als von der Subjektivität erzeugt anzusehen? Lask antwortet: Nein. Der Sinn selbst ist für ihn stets etwas Unerschaffbares. Nur das, woraus der Sinn sich aufbaut, die durch die künstliche Isolierung entstandenen Elemente sind erzeugbar. Die Willkür der Subjektivität reicht also nur bis zum Auseinanderreißen der verselbständigten Elemente; ist dies aber einmal geschehen, so steht der Subjektivität etwas gegenüber, worüber sie keine Macht mehr hat, vielmehr von ihr völlig unabhängig gilt. Gewiß ist die Subjektivität in gewisser Hinsicht die Erzeugerin dieser ganzen Region. „Aber nachdem der Operateur zurückgetreten ist, spricht sein Werk für sich."[1])

Die „Unterwühlung" der Gegenstandsregion wird dem Erlebnis- und nicht dem Erkenntnisanteil der Subjektivität zugeschrieben. Bevor wir daher die besondere Behandlung des Problems der Übergegensätzlichkeit beginnen, muß noch ein Wort über das Verhältnis von Rationalismus und Irrationalismus bei Lask gesagt werden.[2])

§ 42. Die Mittelstellung zwischen Rationalismus und Irrationalismus.

1. Die vermittelnde Stellung, die Kant zwischen Rationalismus und Empirismus bezüglich des Natur- und Sinnlichkeitserkennens einnimmt[3]), fordert Lask auch für das philosophische oder Geltungserkennen. Der Rationalismus des Seinserkennens erscheint ihm nämlich ebenso wie dessen Empirismus als eine Unterart eines allgemeineren Rationalismus und Empirismus. Dem sensualistischen Empirismus stellt Lask einen „suprasensualistischen" zur Seite. Er betrachtet daher Kants vermittelnde Tat im Streite zwischen beiden erkenntnistheoretischen Richtungen als unvollständig. Auch auf dem Gebiete des Geltens muß vielmehr ein Dualismus zwischen Ratio und Empirie statuiert werden, der sich im „theoretischen" Sinn offenbart. Auch das Geltungsgebiet läßt sich nicht in bloße Rationalität auflösen, auch hier gibt es ein von aller rationalen Klarheit unberührtes „Material". Anderseits steckt aber auch im Geltungsartigen mehr als logisch-rational amorphe Masse. Die kategoriale Form stellt sich als logisch-rationale Klärung dar. Obwohl also Lask auch im Gebiete des Geltenden einen mundus intelligibilis statuiert, vertritt er dennoch keinen Intellektualismus, und wenngleich er doch eine irrationale Masse vorfindet, keinen Irrationalismus.

---

[1]) „L. v. U." S. 165.
[2]) Vergl. zu § 41 a. a. O. S. 161, 165, 175.
[3]) Vgl. oben S. 10.

2. Erst nach dieser allgemeinen Ausdehnung des rationalen und irrationalen Momentes auf das Gesamterkennen ist es möglich, beiden Richtungen gerecht zu werden. Von hier aus kann Lask die Einseitigkeit Kants in der Erörterung des Verhältnisses des philosophischen Erkennens zu seinem Material durchschauen. Ganz im Unrecht gegen die Scholastik glaubte nämlich Kant, das Wissen aufheben zu müssen, um dem Glauben Platz zu machen. Kant verkennt einfach das irrationale Element im philosophischen Erkennen. Dagegen sieht Lask das Verdienst der Scholastik darin, daß sie die „Lehrheit der bloßen Wissensform und die Angewiesenheit der Spekulation auf die materiale Glaubensgrundlage auf eine vorrationale und irrationale Sphäre unmittelbarer gläubiger Hingabe[1]) durchschaut und vertreten habe.

Der scholastische Satz „ratio sequitur fidem" besteht daher für Lask mit vollem Recht. Kants Lehre bedeutet demnach in diesem Punkte keine Lösung, sondern eine Verschüttung des Problems.

3. Um Lasks Stellungnahme zwischen Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit besser zu verstehen, reflektieren wir nochmals auf seinen Erkenntnisbegriff. Erkennen soll bedeuten, das logisch „Nackte", also das Alogisch-Irrationale mit kategorialer „Besiegelung" zu verstehen. Hier ist also nicht von einer Begriffenheit, sondern nur von einer Umgriffenheit die Rede. Dieser Erkenntnisbegriff dient Lask zur Lösung des Gegensatzes zwischen Rationalem und Irrationalem. Es wird nämlich durch die bloße Umgreiflichkeit die Unbegreiflichkeit in keiner Weise verletzt. Wie es nirgends eine Undurchdringbarkeit gibt — auch nicht in der angeblich rationalen Sphäre — so auch nirgends eine Unberührbarkeit — auch nicht in einer angeblich irrationalen Sphäre."[2])

Von hier aus läßt sich Lasks Lehre vom Gegenstand der Erkenntnis würdigen, an dem zunächst noch einmal die kopernikanische Tat studiert werden soll, um ihn dann mit dem Problem der Übergegensätzlichkeit in Berührung zu bringen.[3])

§ 43. Die kopernikanische Tat und die Begriffe „Form" und „Sinn".

1. Daß durch die Kantische Umwälzung das Verhältnis von erkennendem Subjekt und dem davon unabhängigen Gegenstand in ein solches von transzendentallogischem Erkenntnisgehalt und Gegenstand verwandelt worden ist, wurde schon des öfteren betont. Wir fügen dem jetzt noch etwas Ergänzendes hinzu. Worin besteht nach Kant die Objektivität? Es ist bekannt, daß er dieselbe in notwendige und allgemein gültige Subjektivität verlegt, in die notwendige Synthesis der Verstandesform, und diese gehören dem Reiche der Subjektivität an. Wenn Lask nun sagt, dies bedeute nichts anderes, als die Zurückführung der gegenständlichen Objektivität auf die irgendwie einer Subjektivität innewohnende Objektivität, und zwar auf die dem theoretischen Subjekts- oder Vernunftsgebiet angehörende Objektivität, also auf theoretische oder Erkenntnisobjektivität[4]) — dadurch soll dann eine Identifizierung von Gegenständlichkeit und theoretischer Gültigkeit erreicht sein — so ist doch immer eine wenigstens partielle Gleichsetzung von „theoretisch" und „subjektiv" gegeben. Es handelt sich also bei ihm um eine theoretische Gültigkeit innerhalb der Subjektivität und nicht unabhängig davon. Dies akzeptiert auch Lask. Da er

[1]) L. d. Ph. S. 217.
[2]) L. d. Ph. S. 222.
[3]) Vergl. zu § 42 a. a. O. S. 212—223.
[4]) a. a. O. S. 27 f.

deshalb die Gegenständlichkeit an den Gegenständen als logisches Gelten durchschaut, muß auch die Gegenständlichkeit notwendig an der bedenklichen Verquickung mit der Subjektivität leiden. Dies wird auch dadurch nicht beseitigt, daß Lask die Gegenständlichkeit als ein der Subjektivität entgegengeltendes Etwas darstellt, denn das liegt in jedem Begriff der Gegenständlichkeit. So löst denn auch Lask die Gegenständlichkeit in eitel Gültigkeit auf. Das Wesen von Gegenständlichkeit und Wirklichkeit ist theoretische Geltung. —

Räumt man die Berechtigung der Identifizierung von „geltungsartig" und „logisch" einmal ein, so kann man konsequent zugeben, daß der Gegenstand, der in jene Geltungsregion fällt, logischer Natur ist. Für die nichtsinnliche Hemisphäre wäre also die Gleichsetzung von Gegenstand und Geltungsartigkeit berechtigt, ja sogar notwendig; denn, was bleibt hier anders übrig, als das Geltungsartige? Dies darf jedoch — und das ist der Fehler der Laskschen Lehre — nicht verallgemeinert werden, weder auf die andere Hemisphäre des Übersinnlichen-Metaphysischen noch auf die des Seienden. Oder besteht das Wesen eines sinnlich konkreten Gegenstandes, etwa eines Baumes im Gelten? Wohl kaum! Denn er „gilt" ja gar nicht, sondern er „ist". Will man jedoch für derartige Bedeutungen wie „Baum" das Wort „Gegenstand" gar nicht verwendet wissen, sondern unter dem Gegenstand der Erkenntnis nur sinnartige Ganzheiten oder Sachverhalte verstehen, so dürfte Lask, streng genommen, überhaupt nicht von Gegenständen, die im Gebiete des Sinnlich-Seienden liegen, reden; um so weniger, als es für seinen Gegenstandsbegriff notwendig ist, daß die kategoriale Form schon darin enthalten ist, und diese ist Gelten, ist logisch.

Kant soll nun das funktionelle Abhängigkeitsverhältnis, das zwischen Gegenstand und Gelten bestand, umgekehrt haben in Abhängigkeit des Gegenstandes vom Gelten. Wenden wir dies jedoch auf die Geltungslehre an, so müssen wir feststellen, daß hier weder ein solches funktionelles Abhängigkeitsverhältnis noch eine Umkehrung desselben denkbar ist; denn Gegenstand und Gelten sind der Voraussetzung gemäß identisch, und Lask fordert ja in der Tat diese Identität.

2. Lask will aber den Kantianismus seiner Lehre dadurch abschwächen, daß er nur den Gegenständlichkeitscharakter an den Gegenständen dem Herrschaftsbereich des Logischen zuweist. Das Logische läge somit als bloßes Moment über einer alogischen Masse. In Wirklichkeit handelt Lask jedoch anders, sagt er doch: „Gegenstand" ist der transzendentallogische Gehalt."[1]) Wie dem auch sei, auf jeden Fall ist der Charakter der Gegenständlichkeit für das Wesen eines Gegenstandes konstitutiv. Ohne Gegenständlichkeit kein Gegenstand; also ist in letzter Instanz der Gegenstand doch auf Rechnung des Theoretischen zu setzen. Dies ist aber infolge der Gleichsetzung desselben mit der Subjektivität zum wenigsten Subjektivismus irgendeiner Art, wenn nicht Anthropologismus. Der Gegenstand ist also durch das Gelten konstituiert. Das Gelten am Gegenstand ist aber Form oder Kategorie.

3. Lask ist bemüht, auch das andere Moment am Gegenstand, das Nichtgeltende, das Alogische zu seinem Rechte kommen zu lassen. Dies

[1]) a. a. O. S. 29.

konnten wir schon aus seiner Stellungnahme zwischen Rationalismus und Empirismus schließen. Es gibt für ihn nämlich nur ein Gelten „betreffs" ein Gelten „hinsichtlich" ein „Hingelten". Es „gibt nicht eine sich selbst genügende, selbständige, nicht anlehnungsbedürftige, auf nichts außer sich angewiesene, zugeschnittene, berechnete Region von eitel Geltungsgehalt."[1]) Durch dieses „Hingelten" des Geltens ist für Lask der Formcharakter des Geltens gegeben. Somit fällt dann die Gegenständlichkeit mit der Form oder der Kategorie zusammen; beides bleibt dabei, wenn auch auf Metalogisches hinweisend, selbst logisch. Dies kann auch die Einsetzung des „Form"begriffes in die kopernikanische These nicht verdecken.

Für die Verklammerung von Form und Inhalt im Gegenstande setzt Lask, wie dies auch bereits angedeutet wurde,[2]) den terminus „Sinn". Der Gegenstand kann mithin auch einfach als „Sinn" bezeichnet werden. In dieser Gegenstandsauffassung ist auch die Lehre von der Wahrheit, wie sich das später noch zeigen wird, begründet.

Daraus folgt aber anderseits, daß auch das Nichtlogische im Reiche des theoretischen Sinnes seine Stelle hat und daß es nur die Form am Sinn ist, die zeitlos gilt und nicht der Inhalt.

Nachdem wir jetzt mehr über das Wesen des Laskschen Gegenstandsbegriffes erfahren haben, können wir nunmehr in die Erörterung der von der Gegenstandsregion behaupteten Übergegensätzlichkeit eintreten, um damit die Behandlung des Verhältnisses der Übergegensätzlichkeit und Gegensätzlichkeit zum Abschluß zu bringen.[3])

§ 44. Begründung, Wesen und Bedeutung der Übergegensätzlichkeit des transzendentallogisch-gegenständlichen Urphänomens.

1. Es handelt sich hier in der Tat um einen für Lasks logische Grundanschauung fundamentalen Begriff. Wir haben schon erwähnt, daß der Formcharakter der Kategorie über sich hinausweist auf eine in ihr stehende „Materie". Diese kann ihrerseits wie beim Geltungsgegenstand wiederum logischer Bedeutungsgehalt sein. „Aus diesem Grunde soll die Kategorie als Gehaltsform ausgezeichnet werden. Damit wird der Begriff der kategorialen Form zum Grundbegriff der gesamten Logik".[4])

Es sind indes letztlich zwei Gründe, die Lask zu einer Übergegensätzlichkeit des transzendentallogischen Urphänomens führen: einmal benötigt er sie als Maßstab für die gegensätzlich gespaltenen „primären Objekte" der Urteilentscheidung, in denen das Harmonieren oder Disharmonieren der Elemente einen positiven Wert oder Unwert ergab. Er braucht also für die gegensätzlichen Wertqualitäten ein gegensatzloses Urbild, einen Wert oder ein Gelten schlechthin. Zweitens aber drängt ihn die Analyse des Form-Inhalt-Verhältnisses zur Annahme jener Übergegensätzlichkeit. Daß diese Lehre auf dem Boden der Rickertschen Wertlogik erwachsen und nur von ihr aus verständlich ist, leuchtet ohne weiteres ein.

---

[1]) a. a. O. S. 31.
[2]) Vergl. oben S. 76.
[3]) Vergl. zu § 43 a. a. O. S. 26—43.
[4]) L. v. U. S. 56.

2. Fassen wir zunächst den ersten Weg ins Auge. Lask will hier von der gegensätzlichen Wertqualität des Urteils zu dem ihm transzendenten Gegenstande vordringen. Auf welchem Wege er dies tut, ist uns bereits bekannt: er hat dazu seine metagrammatische Subjekt-Prädikat-Theorie formulieren müssen, denn wie wir sahen, konnte er erst durch sie das Subjekt-Prädikat-Verhältnis als gegenständlich fundiert in dem Ineinander von Kategorienmaterial und Kategorialform durchschauen.[1]) Es fragt sich nun, worin der Unterschied des Urbildes und des Urteils besteht. Durch die metagrammatische Theorie wurde aber sogar eine Gleichheit der Elemente gelehrt. Diese können also für die Differenzierung des logischen „Urphänomens" von den formalen „Bemächtigungsphänomen" nicht zugrunde gelegt werden. Wir werden also den Grund in der Verbindung, in der Strukturform der Elemente zu suchen haben, wie Lask ja auch in Übereinstimmung mit Aristoteles die Gegensätzlichkeit nicht in die Elemente selbst, sondern in deren Verbindung hineinlegte. Nicht die Elemente des gegensätzlichen Urbildes, sondern ihre Struktur soll ja auch der Maßstab für die nachbildliche Struktur der primären Objekte sein.

Nun ist es aber das Zusammengehören und das Nichtzusammengehören der Elemente in den „primären Objekten", was über sich hinausweist auf einen Maßstab. Dadurch wird die gegensätzliche Region zu einer nachbildlichen gemacht. Die Gegensätzlichkeit der Urteilsregion ist also der Grund für ihre Nachbildlichkeit. Daher kann es, so folgert Lask, „im gegenständlichen Urbild ein Zusammengehören und Nichtzusammengehören von Elementen gar nicht geben."[2])

Ferner wissen wir, daß Lask das Harmonieren und Disharmonieren der Elemente in den „primären Objekten" auf Rechnung der Auseinanderreißung und Verrenkung des gegenständlichen Urbildes setzt. Erst auf dem unterwühlten Boden der Gegenstandsregion können sie bestehen. Diese Zerstückelung kann aber in den „unangetasteten" Gegenständen selbst nicht liegen, denn das setzte ja sogleich wieder eine Gegensätzlichkeit und Künstlichkeit und damit auch Nachbildlichkeit voraus. „Es muß deshalb dies gegenständliche Ineinander von Kategorien und Kategorienmaterial ausdrücklich als ein der Zerstückelung und darum der Zusammengehörigkeit entrücktes, folglich als ein über den Gegensatz von Wert und Unwert erhabenes als gegensatzloses Verhältnis bezeichnet werden."[3])

3. Zu demselben Ergebnis gelangt Lask dadurch, daß er die Wertartigkeit der harmonischen und disharmonischen Gefüge in den Vordergrund rückt. Es handelt sich bei dieser Argumentation indes letztlich nur um die sich aus dem Maßstabsverhältnis der beiden Regionen ergebenden Konsequenzen. Der Gegenstand wurde als Urbild von Wert und Unwert hingestellt. Es kommt Lask darauf an, festzustellen, daß das, woran der Wert und Unwert gemessen werden, nicht „jenseits von Gelten und Wert überhaupt" liegen kann, denn der „Wert der Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung kann nicht aus dem bloßen Übereinstimmen und Nichtübereinstimmen stammen",[4]) da es noch gar nicht einzusehen ist, warum dann überhaupt eine Übereinstimmung oder Abweichung vorhanden sein soll. Lask kann diese Frage nur dadurch beantworten, daß er in das, womit übereingestimmt oder wovon abgewichen wird, selbst einen Wert hineinlegt. Da an

[1]) Vergl. oben S. 78 ff.
[2]) a. a. O. S. 89.
[3]) a. a. O. S. 97.
[4]) a. a. O. S. 124.

diesem Etwas aber sowohl der positive als auch der negative Wert gemessen werden können, muß es selbst über diesem Wertgegensatz erhaben sein, muß ein gegensatzloser, urbildlicher Wert sein.

4. Nehmen wir nun das Form-Inhalt-Verhältnis zum Ausgangspunkt der Übergegensätzlichkeit, so können wir feststellen, daß Lask auch hier wieder auf verschiedenen Wegen zum Ziele gelangt. Der erste Weg geht über die Erschließung des sogenannten „Urverhältnisses". Was aber ist darunter zu verstehen? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir nochmals auf das Verhältnis von Kategorie und Material reflektieren. Wir erinnern uns zunächst daran, daß Lask in jeder Form ein Hingelten, eine Kategorie sieht,[1]) ein Hinweisen auf ein Material; insofern sollte ja in der Kategorie schon die bestimmte Strukturform und ihre logische Materie stecken. Und umgekehrt sollte in dem Ausdruck „Material" bereits eine „Betroffenheit" mitgemeint sein. Daraus folgt aber, daß die Form und die Materie bereits eine Relation enthalten. Will man aber dennoch eine Relation explicite herstellen, so darf man das gar nicht zwischen der Form und dem Inhalt tun, denn diese sind ja selbst relationsartig und keine Glieder einer sie umklammernden Struktureinheit, sondern nur zwischen dem, was von der Form-Material-Situation noch unabhängig ist. Diese wahren Elemente jener Relation nennt Lask vorformal und vormaterial. „Zwischen ihnen allein besteht das Verhältnis, um das sich hier alles dreht, sie allein sind die Elemente, die hier von einem Einheitsband umspannt werden."[2]) Dieses „Urverhältnis" ist also schon im Wesen der Form und des Inhaltes eingeschlossen. Jenes Urverhältnis stellt aber die Gegenstandsstruktur dar; und hierin ist keinerlei Anlaß zu einem Harmonieren oder Disharmonieren irgendwie gegeben.

Wir können uns jedoch nicht des Eindruckes erwehren, daß es den Beweisen, die Lask für die Begründung der Übergegensätzlichkeit vorbringt, ähnlich ergeht, wie der Rickertschen Transzendenzbegründung;[3]) denn auch hier scheint in den Voraussetzungen schon das angelegt zu sein, was Lask beweisen will. Wir wenden uns daher der Frage zu, was Lask eigentlich unter jener Übergegensätzlichkeit des transzendentallogischen Urbildes versteht und welchen Zweck und Bedeutung diese in seinem logischen Gesamtsystem besitzt.

5. Jedoch müssen wir jetzt feststellen, daß Lask eigentlich nirgends klar sagt, worin das Wesen der Gegensätzlichkeit besteht. Er grenzt sie wohl ab von ihr ähnlichen Phänomen wie Zwischengegensätzlichkeit als ein Abstraktionsprodukt aus den gegensätzlichen Werten. Lask nennt sie auch die „vox media". Die vox media setzt also bereits gegensätzliche Gefüge voraus. Sie „steht nicht über den Gegensätzen, denn die Gegensatzregion wird gar nicht verlassen, aber auch nicht unter den Gegensätzen, denn sie umfaßt ja gerade die ganze Gegensatzregion: sie steht vielmehr zwischen den Gegensätzen als ihr Durchschnitt."[4])

Ferner unterscheidet er die Übergegensätzlichkeit von einer Untergegensätzlichkeit, die der „indifferenten Vorstellungsbeziehung" im Urteil zugeschrieben wird, und von einer Gegensatzfremdheit, die das irrationale

---

[1]) Vergl. oben S. 89 f.
[2]) a. a. O. S. 101.
[3]) Vergl. oben S. 50.
[4]) a. a. O. S. 144.

Material auszeichnen soll. Weiterhin haben wir gesehen, daß Lask von einem übergegensätzlichen Wert, Sinn, Gegenstand und — wie wir noch zeigen werden — auch von einer übergegensätzlichen Wahrheit redet. Jedoch wird uns damit in keiner Weise eindeutig gesagt, was man eigentlich unter dem Wesen der Übergegensätzlichkeit zu verstehen habe. Nur das eine läßt sich überall aus dem Zusammenhang der Gesamtlehre entnehmen, nämlich, daß es sich bei der Übergegensätzlichkeit um etwas Hehres, Erhabenes, was dem „Erkennen des Sündenfalles" gegenüber ein verlorenes Paradies darstellt, handelt. Es kommt in dieser Lehre wieder der bei Lask besonders stark ausgeprägte Zug zum Ideal-Objektiven zum Ausdruck. Der Gegenstand, obwohl in der theoretischen Sphäre liegend, soll von jeder Subjektivität frei gedacht werden. Er ist das wahre Ansich. Daher spielt auch der Begriff eines „erkenntnistheoretischen" Subjekts, der, wie wir sahen, in der Lehre der anderen Philosophen der badischen Wertlogik eine dominierende Stellung einnimmt, bei Lask überhaupt keine Rolle.

Ferner können wir Peter Wust[1]) darin recht geben, daß sich in Lasks Logik ein mystischer Zug offenbare, und wir glauben, daß dieser gerade im Begriffe der Übergegensätzlichkeit seine Vollendung erreicht hat. Daß weiterhin darin Plotinsches Gedankengut durchschimmert, ist auch nicht von der Hand zu weisen.[2]) Auch Johannes Hessen,[3]) der den badischen Idealismus mit dem theologischen Idealismus Augustins zusammenbringen will, dürfte in dieser Laskschen Lehre von der Übergegensätzlichkeit eine Stütze für seine These finden.

Wir sind indes mit diesen Gedankengängen in den Problemkreis des Transzendenten eingetreten. Aber das kann schon aus dem bisherigen entnommen werden: ein Ringen mit diesem Problem der Transzendenz, wie wir es bei Rickert fanden, gibt es für Lask nicht. Er steht bereits auf dem Boden der Transzendenz. Es sind daher nur noch einige diesbezügliche Unterscheidungen zu machen, um dann endlich aus all dem bisher Ausgeführten die Lösung der Wahrheitsfrage im engeren Sinne bei Lask verstehen zu können.[4])

§ 45. Logische Nacktheit und Umgoltenheit.

1. Wir haben bereits den Ausdruck der logischen Nacktheit verwendet, und zwar im Sinne einer Unbetroffenheit des Materials durch die logische Form. Was kann in der Stellung der logischen Nacktheit stehen? Lask antwortet, sowohl das Bedeutungsartige wie das Bedeutungsfremde, sowohl das Logische wie auch das Alogische. Darum fällt der Begriff der logischen Nacktheit noch lange nicht mit dem Begriff des Sinnlichen oder Alogischen zusammen. Die logische Nacktheit steht vielmehr als selbständiger Begriff neben dem des Sinnlichen, wie Alogischen überhaupt. Sie soll nur das Fehlen der Situation, in der ein Etwas zur logischen Kategorialform stehen kann, bezeichnen. Sie bezeichnet also ein Verhältnis und keinen Gehalt.

---

[1]) Die Auferstehung der Metaphysik, Lpzg. 1920.

[2]) Vergl. dazu die interessanten Ausführungen Georg Picks „Die Übergegensätzlichkeit der Werte bei Emil Lask", Tüb. 1921.

[3]) „Antiker u. moderner Idealismus", Jahrb. d. Görresgesellsch. Fulda 1917, S. 192—199.

[4]) Vergl. zu § 44 a. a. O. S. 63 ff., 79 ff., 93—97, 124, 135 f., 164 ff., 175.

Lask unterscheidet also hier zwischen dem Gehalt eines Etwas und dem logischen Nacktsein desselben. Bei Rickert[1]) verhält sich die Sache indes anders. Bei ihm soll alles unmittelbar Gegebene unter der „Form der Bewußtheit" stehen, immanent sein. Nach Rickert war das „Sein der Objekte" mit dem „Objektsein der Objekte" identisch. Dies braucht man nach der Laskschen Lehre nicht anzunehmen, denn er kennt einen logisch nackten Gehalt.

2. Tritt nun zu diesem logisch Nackten die theoretische Form hinzu, so gerät es lediglich in eine neue Situation, bleibt dagegen, „was es war", es ändert sich nicht seinem Gehalt und Wesen nach, es wird nicht in das verwandelt oder verzaubert, wovon es lediglich umgeben und umgolten ist; es wird nicht eines Wesens mit dem kategorialen Gehalt, von dem es nur umkleidet ist."[2]) Das logisch Nackte wird also bloß umgriffen, aber nicht durchdrungen von der logischen Form. In dieser Umgreiflichkeit sieht Lask alle Begreiflichkeit begründet. Die Begreiflichkeit bleibt dabei jedoch eine Unbegreiflichkeit im Sinne einer Undurchdringlichkeit. Auch jetzt könnte man wieder unterscheiden zwischen dem Begriffen-Sein und dem Sein des Etwas, was bei Lask nicht identifiziert wird.[3])

Noch eine andere Unterscheidung soll uns den Standpunkt Lasks in dieser Frage näherbringen.

§ 46. Immanentgewordenheit und Transsubjektivität.

1. Fassen wir nochmals die Gebilde der gekünstelten und nachbildlichen Region ins Auge, die ja den Charakter der Gewordenheit und Geschaffenheit an sich tragen, so eröffnen sich auch von hier aus neue Gesichtspunkte für die Auffassung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz.

Lask sieht Subjekt-Objekt-Verhältnis, d. h. das Stehen des Gegenstandes oder des theoretischen Sinnes überhaupt auf dem Schauplatz der Subjektivität als eine Urtatsache, „mit der auch alle Logik des Sinnes zu rechnen hat"[4]), an. Diese Situation der Vorfindbarkeit in den Subjektsakten, der Eingeschlossenheit in das Bereich der Subjektivität, nennt Lask auch Objektgewordenheit oder Immanentgewordenheit. Das Fehlen dieser Situation heißt dementsprechend Transzendenz. Lask versteht somit in Übereinstimmung mit Rickert unter Transzendenz eine Unabhängigkeit von der Subjektivität, ohne dabei jedoch dessen Standpunkt der Immanenz zu teilen. Schon aus dem Umstande, daß Lask von einer Immanentgewordenheit spricht, läßt sich entnehmen, daß er in dem Begriff einer transzendenten Realität keinen Widerspruch findet, wie wir dies bei Rickert feststellen mußten. Die Immanentwerdung bedeutet für Lask lediglich ein „äußeres Schicksal", eine „zufällige Situation, in die das davon unabhängige Transzendente, also der Gegenstand oder der urbildliche Sinn gerät."[4]) Mit der Immanentwerdung des Transzendenten soll also lediglich ein Situationswechsel, aber keinerlei Bestand- oder Strukturänderung des Transzendenten bezeichnet werden. Die Transzendenz bedeutet

---

[1]) Vergl. oben S. 32 ff. u. 35 ff. u. Ggst. d. Erk. S. 45.
[2]) L. d. Ph. S. 76.
[3]) Vergl. zu § 45 a. a. O. S. 73–80.
[4]) L. v. U. S. 158.

daher nichts anderes als ein „bloßes Stehen außerhalb der Subjekt-Objekt-Relation.“ [1]) Allerdings ist dabei immer zu berücksichtigen, daß auch Lask den Gegenstand als logisch, d. h. im Gebiete des Theoretischen liegend, auffaßt, ihn jedoch innerhalb dessen aus der Sphäre der Subjektivität, die durch die nachbildliche, gekünstelte Region abgegrenzt wird, ausscheidet, was bei Rickert nur bezüglich des unwirklichen Gegenstandes geschah.

2. Legt man jetzt anderseits den Gedanken, daß die Subjektivität als Anstifterin der Strukturkünstlichkeit der nachbildlichen Region fungiert, zugrunde, so läßt sich der Sachverhalt von Transzendenz und Immanenz auch so aussprechen: die Transzendenz muß als Strukturunangetastetheit, die Immanenz dagegen als Strukturangetastetheit erscheinen. Lask will gerade durch den Begriff der Unangetastetheit die Bedeutung dessen, was „an sich“ besteht, für die Logik hervorkehren. Daraus ergibt sich aber fernerhin, daß man, wenn man diese Lasksche Unterscheidung zugrunde legt, weiterhin die Immanentgewordenheit, wobei die transzendente Struktur unangetastet bleibt, von dem Begriff der Immanenz unterscheiden muß. Unter letzterem ist dann nämlich das wahre Objekt, d. h. der angetastete Bestand, das, was nur „als der Subjektivität vorschwebend vorkommen kann“ [2]), zu verstehen.

Die beiden großen Regionen des Logos lassen sich demnach jetzt auch als die der Transzendenz und Immanenz bezeichnen.

Wir haben nunmehr sämtliche Vorfragen beantwortet, die zum Verständnis der Laskschen Wahrheitsauffassung nötig sind. In Wirklichkeit war aber in jedem Teil dieser Untersuchung das für das Wahrheitsproblem Relevante implicite enthalten, aber wir haben es eigens unterlassen, davon zu sprechen und darum auch jedwede diesbezügliche Terminologie vermieden. Das bedarf jetzt einer Rechtfertigung: Wir taten dies lediglich aus dem rein methodischen Grunde, die Laskschen Formulierungen bezüglich des Wahrheitsproblems jetzt am Schlusse um so schärfer hervortreten zu lassen. Dieselbe Artikulierung, die der Laskschen Philosophie überhaupt eigen ist, findet sich nämlich auch in der Wahrheitsfrage wieder. Was Lask unter Wahrheit versteht, läßt sich unmöglich in einem Satze sagen. Unser Gang war also letztlich durch die Lasksche Lehre selbst vorgezeichnet.[3])

Wir brauchen also nunmehr aus dem Vorigen nur den für die Wahrheitsfrage relevanten Gehalt zu extrahieren, der dann im folgenden für sich sprechen soll.

§ 47. Richtigkeit und Falschheit.

1. Die für die Lasksche Logik typische Urunterscheidung zwischen Gegenständlichkeit und Übergegensätzlichkeit auf der einen und Nachbildlichkeit und Gegensätzlichkeit auf der andern Seite findet naturgemäß auch in der Wahrheitsfrage ihren Ausdruck. Man kann nämlich ebenso eine „übergegensätzliche, gegenständliche“ von einer „nachbildlich-gegenständlichen“ Wahrheit unterscheiden. Wir beginnen mit dem

[1]) a. a. O. S. 158.
[2]) a. a. O. S. 160.
[3]) Vergl. zu § 46 a. a. O. S. 157—160.

πρότερον πρὸς ἡμᾶς, mit der gegensätzlichen Wahrheit. Und hier stellt sich als das πρῶτον πρὸς ἡμᾶς das die Richtigkeit oder Falschheit enthaltende Phänomen dar, wenn wir dabei von dem schon genannten[1]) „Wert des Treffens und dem Unwert des Verfehlens oder Irrens“[2]), also dem Gegensatz von Zutreffendheit und Irrigkeit, der in den Subjektakten der alternativen Urteilsentscheidung gelegen, absehen.

2. Dieses den Gegensatz von Richtigkeit und Falschheit enthaltende Gefüge stellt sich nun dar als der Sinn der Urteils, d. h. als das, was geurteilt, was gemeint wird. Richtigkeit und Falschheit gibt es aber nach Lask gar nicht unabhängig von der Urteilsentscheidung, also von Zutreffendheit und Irrigkeit. Dies hängt wieder mit der Auffassung des Urteils als Bejahen oder Verneinen zusammen, was so viel bedeutet, als sich über Wert oder Unwert von etwas entscheiden. Es handelt sich hier also um den mit Ja und Nicht ausgestatteten Sinn, und der tritt erst mit dem Ja-Nein-Sinn, mit dem Sinn des Treffens oder Verfehlens auf. Was ist nun eigentlich unter Richtigkeit oder Falschheit zu verstehen?

3. Erinnern wir uns an den sogenannten „vorschwebenden“ Sinn. Es wurde früher eine Übereinstimmung des vorschwebenden Sinnes mit dem „quasitranszendenter“ Weise vorliegenden Sinn, mit den „primären Objekten“ der Urteilsentscheidung konstatiert. Diese Übereinstimmung ist nun die Richtigkeit, das Nichtübereinstimmen damit die Falschheit. Es lassen sich für den Begriff der Richtigkeit bezw. Falschheit drei konstitutive Momente angeben: die „primären Objekte“, die Urteilsentscheidung und das Übereinstimmen. Die Richtigkeit gründet sich also auf die „primären Objekte“. Wir haben somit in diesem Richtigkeitsbegriff einen echten Relationsbegriff, wie er für die vorkantisch-Aristotelisch-scholastische Wahrheitsauffassung charakteristisch war.

Angenommen aber, es korrespondiert in den „primären Objekten“ dem „vorschwebenden“ Sinn ein Wert, dann würde ein in der Verneinung zuerteilter Unwert nicht mit dem „vorschwebenden“ Sinn übereinstimmen. Es besteht somit ein Disharmonieren zwischen „vorschwebendem“ Sinn und zuerteiltem Wert, d. h. es liegt ein falsches Urteil vor.

4. Da nun aber die Richtigkeit und Falschheit erst auf dem unterwühlten Boden der „primären Objekte“ entstehen können, müssen sie diesen gegenüber wieder eine gesteigerte Künstlichkeit aufweisen. Die „primären Objekte“ werden ja in den die Richtigkeit und Falschheit enthaltenden Urteilssinn als Materie hineingearbeitet.

5. Daraus folgt anderseits wieder, daß Richtigkeit und Falschheit im Urteilssinn nur vorliegen, aber nicht mitgemeint werden. Gemeint werden lediglich der zuerteilte Wert oder Unwert. Jetzt erst ist auch die Behauptung Lasks von der Abhängigkeit der Richtigkeit und Falschheit vom Treffen und Verfehlen vollauf verständlich. Es muß nämlich dem richtigen und falschen Sinn erst eine Zerstückelung der „primären Objekte“ vorausgehen; und diese geht auf Rechnung der treffenden oder verfehlenden Subjektivität. Insofern ist Richtigkeit und Falschheit abhängig von den Subjektsakten. Diese aber einmal vorausgesetzt, ist der richtige und falsche Sinn ihnen gegenüber absolut.

---

[1]) Vergl. oben S. 82.
[2]) a. a. O. S. 14.

Gehen wir nun vom richtigen und falschen Sinn innerhalb der nachbildlichen Region der Wahrheit einen Schritt weiter auf die urbildliche, gegenständliche Wahrheit zu, so stoßen wir auf die „primären Objekte" der Urteilentscheidung. Diese sollen jetzt auf ihren Wahrheitsgehalt untersucht werden.[1])

§ 48. Wahrheitsgemäßheit und Wahrheitswidrigkeit.

1. Damit unterscheiden wir das, was geurteilt wird, von dem, worüber geurteilt wird. Diese „primären Urteilsobjekte" sind aber mit dem Gegensatz von Wahrheitsgemäßheit und Wahrheitswidrigkeit behaftet. Während wir bei Richtigkeit und Falschheit eine relative Abhängigkeit von der Urteilsentscheidung konstatieren mußten, muß umgekehrt diesen „primären Objekten" unabhängig von jedwedem Urteilsentscheid Wahrheitsgemäßheit und Wahrheitswidrigkeit zukommen. Wir haben schon hervorgehoben, daß sich die Richtigkeit nach den „primären Objekten" richten muß; jetzt können wir genauer sagen: sie muß mit der Wahrheitsgemäßheit übereinstimmen.

2. In diesen „primären Objekten" sieht Lask auch einen primären Wertgegensatz von Wahrheitsgemäßheit und Wahrheitswidrigkeit. Dieser Gegensatz soll aber der Ursprung alles Qualitätengegensatzes überhaupt im Urteil sein. Dies wird dadurch verständlich, „daß die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der einem gewissen Gefüge im Urteil als zukommend erachteten Wert- oder Unwertqualität, mit der diesem Gefüge an sich zukommenden Qualität den Maßstab für Richtigkeit und Falschheit des Urteilssinnes abgibt".[2]) Es liegt somit in der Wahrheitsgemäßheit das Maß sowohl für die Zutreffendheit als auch für die Richtigkeit und umgekehrt werden die Irrigkeit und Falschheit an der Wahrheitswidrigkeit gemessen.

Wir können daher jetzt folgende Sätze aufstellen:

a) das Urteilen besteht in einer Entscheidung über Wahrheitsgemäßheit und Wahrheitswidrigkeit eines an sich wahrheitsgemäßen und wahrheitswidrigen Gefüges.
b) die Richtigkeit ist das Halten der Wahrheitsgemäßheit für Wahrheitsgemäßheit.
c) die Falschheit stellt das Halten der Wahrheitsgemäßheit für Wahrheitswidrigkeit oder das Halten der Wahrheitswidrigkeit für Wahrheitsgemäßheit dar.
d) Gesamtformulierung: bejahte Wahrheitsgemäßheit ergibt Richtigkeit, verneinte Wahrheitsgemäßheit und bejahte Wahrheitswidrigkeit ergibt Falschheit.

3. Lask kommt es nun darauf an, zu beweisen, daß es nicht nur ein Gebilde, dem der Wert der Wahrheitsgemäßheit an sich, sondern auch ein solches, dem der Unwert der Wahrheitswidrigkeit an sich zukommt, gibt, da er sich sonst kein Irren denken kann. Der Unwert des Irrens, so folgert er, setzt einen Wertgegensatz von Wert und Unwert voraus, denn das Irren besteht nicht einfach im Abweichen von der Wahrheitsgemäßheit, sondern in der Vertauschung von Wertgegensätzlichem. Es muß also ein vom Verfehlen unabhängiger Unwert vorhanden sein, wenn ein Verfehlen möglich sein soll.

[1]) Vergl. zu § 47 a. a. O. S. 14 ff., 19, 174 ff., 188 f., 192 ff.
[2]) a. a. O. S. 17 f.

Hieraus lassen sich wiederum folgende thesenartige, fundamentale Sätze extrahieren:

a) das Verneinungswürdige (Wahrheitswidrigkeit) wird nicht durch den Irrtum geschaffen.
b) dies ist nur dann möglich, wenn man die Wahrheitsgemäßheit und Falschheit verwechselt.
c) Verneinen ist nicht identisch mit Fürfalscherklären, sondern Bloßstellung der Wahrheitswidrigkeit zur Abwehrung des Irrtums.
d) Wahrheitsgemäßheit und Wahrheitswidrigkeit sind die Objektskorrelate richtiger Bejahung und Verneinung.
e) die Wahrheitsgemäßheit und Wahrheitswidrigkeit gehören irgendwie zum Urteilssinn, aber nicht als Sinnganzheiten, sondern als Bestandteile desselben;
f) sie sind daher weder der Sinn noch eine wertindifferente „Materie",
g) noch die Gegenstände selbst, die ja in einem ganz anderen Reiche liegen.

4. Worin besteht aber eigentlich die Wahrheitsgemäßheit und Wahrheitswidrigkeit? Nun, es ist der Wert bezw. Unwert, der den „primären Objekten" an sich zukommt. Diesen Wert und Unwert bestimmt Lask als das Harmonieren und Disharmonieren der Elemente in jenen primären Gefügen. Die Wahrheitsgemäßheit besteht somit in dem Harmonieren, die Wahrheitswidrigkeit in dem Disharmonieren der Elemente, in den primären Objekten. Aber auch die Wahrheitsgemäßheit, wie die Wahrheitswidrigkeit bedarf eines Maßstabes. Das läßt sich schon aus dem Terminus allein entnehmen. Dieser Maßstab ist nun das gegensatzlose, gegenständliche Urbild. Wie indes die Richtigkeit gegenüber der Wahrheitsgemäßheit eine gesteigerte Strukturkünstlichkeit aufweist, so sind auch das transzendentallogische Urbild und die Wahrheitsgemäßheit durch die Kluft der Strukturkünstlichkeit und Nachbildlichkeit getrennt.

5. Es kommt daher sowohl der Richtigkeit als auch der Wahrheitsgemäßheit der Charakter der Nachbildlichkeit zu. Denn die Wahrheitsgemäßheit eines Gefüges soll sich danach richten, ob sich ein schlichtes Stehen der betreffenden Elemente der Relation als Urbild aufweisen läßt. Das wahrheitsgemäße Gefüge ist also deshalb wahr, weil es dieselben Elemente enthält, die im urbildlichen Gegenstand gegensatzlos verbunden sind. Lask vertritt so für diese nachbildlichen Wahrheiten oder Wahrheiten „über" eine Nachbildtheorie, aber keine Abbildtheorie, weil in dem Nachbild stets etwas enthalten sei, was im Urbild nicht da ist; d. h. die angegebenen Unterschiede zwischen beiden Regionen. Diese Theorie wird jedoch erst durch die Laskssche Auffassung der „gegenständlichen" Wahrheit verständlich, wovon nunmehr die Rede sein soll.[1])

§ 49. Die „Wahrheiten an sich".

1. Lask vertritt nämlich deshalb eine Nachbildtheorie, weil er die gegenständliche Wahrheit, die Wahrheit „ohne Beinamen" als übergegensätzlichen Wert auffaßt. Nur dadurch kann die in der transzendentallogischen Region liegende Wahrheit zum Urbild und Maßstab

[1]) Vergl. zu § 48 a. a. O. S. 17 ff., 20—23, 96—100.

der gegensätzlichen Wahrheit werden. Von hier aus wird denn auch erst die Aufgabe und das Ziel des Erkennens als eines Werterkennens verständlich. Denn nur wenn die gegenständliche Wahrheit bereits Gültigkeit und Wert hat, kann sie das letzte Ziel erkennender Bemächtigung sein. Die gültigen Wahrheiten in der Urteilsregion sind also nur erstrebenswert um der über sie hinausweisenden geltungs- und werthaltigen „Wahrheiten an sich" in der transzendentallogischen Region willen. Diese urbildliche Wahrheit fällt also mit dem transzendenten Gegenstand zusammen. Sie ist völlig unabhängig, nicht nur von den Subjektsakten, sondern auch vom Denken, vom Sinn des Urteils. Das, was bisher das Charakteristikum der Wahrheit ausmachte, die Relation, das Harmonieren, ist hier völlig aufgegeben. Die urbildliche Wahrheit ist jeglicher Relation zum Denken bar.

2. In viel eminenterem Sinne als von den Wahrheiten „über" raumzeitliche Gegenstände kann man daher von diesen „Wahrheiten an sich" sagen, daß sie zeitlos gelten, d. h. ihr Gelten hat mit der Zeit, auch mit einer endlos beharrenden Zeit nichts zu tun.

Wie aber kommt Lask zu dieser Identifikation von Gegenstand und Wahrheit, die ihm die eigentliche Wahrheit, die Wahrheit im höchsten Sinne bedeutet?

Wir brauchen uns bloß an die gegliederte Fassung der kopernikanischen These bezüglich der Gegenstände zu erinnern. Hier wurde der Gegenstand, der nicht mehr metalogisch, sondern logisch zu denken ist, als aus kategorialer Wahrheitsform und Material bestehend, gedacht. Die Gegenständlichkeit wurde identifiziert mit kategorialer Wahrheitsform. Die Gegenstände aber wurden dem theoretischen Sinn gleichgesetzt. Dieser ist aber, da in der kategorialen Wahrheitsform schon das Hingelten zum Material enthalten ist, durch diese bestimmt. Daraus folgert Lask unbedenklich: „räumlich zeitliche Gegenstände sind Wahrheiten, physische Gegenstände sind physikalische Wahrheiten, astrische astronomische, psychische psychologische Wahrheiten usw." [1]) Daraus wird nun vollends deutlich, daß die Wahrheit nicht mehr das geringste mit Erkenntnis, Urteil und Satz zu tun hat.

3. Es ist daher Konsequenz, wenn Lask dem sogenannten Parallelismus zwischen „ordo et connexio rerum" und „ordo et connexio veritatum", der in der Gegenwart durch Husserl durch die Trennung von Gegenstand und Wahrheit vom Gegenstand und „Sinn" besonders scharf ausgeprägt wurde, verwirft.

4. Lask sagt ausdrücklich, daß diese Wahrheiten an sich keine Erkenntnisse seien. Dadurch wird einer irrigen Interpretation dieser Laskschen Wahrheitsauffassung von vorneherein die Spitze abgebrochen. Man könnte nämlich auch sinnvoll von einer Wahrheit als Gegenstand der Erkenntnis, ohne daß man dabei die Relationsnatur der Wahrheit, das In-Beziehung-Stehen zum Denken aufgeben müßte, reden. Denn genau so gut, wie man ein Urteil zur Grundlage eines neuen Urteils, also einer Beurteilung machen kann, kann man auch die Wahrheit eines Satzes zum Gegenstand der Erkenntnis und damit zur Grundlage einer neuen Wahrheit machen. Aber dies meint Lask gar nicht, wie das aus dem Vorigen unzweideutig hervorgeht. Es handelt sich vielmehr hier um Wahrheiten, „Einzelheiten des Sinnes"; und „nicht Erkenntnisse, Urteile, Sätze" [1]) sind gemeint.

[1]) L. d. Ph. S. 40.

5. Mit dieser Wahrheitslehre geht Lask einen entscheidenden Schritt über Rickert hinaus. Es tritt nämlich an dieser Stelle im Grunde genommen, die zwischen beiden herrschende, schon angedeutete[1]) Kontroverse in der Auffassung des transzendenten Gegenstandes als eines Wertes mit voller Klarheit zutage. Wir wissen nämlich, daß Lask das Gelten, den Wert, diese urbildliche Wahrheit unzergliedert läßt, während Rickert den transzendenten Gegenstand als ein Zusammengehören von Form und Inhalt faßte, das sich dann auch als ein Sollen offenbarte.[2]) Diese „normative Umbiegung" des reinen gegensatzlosen Wertes, wo es für Lask kein Zusammengehören, sondern nur ein „schlichtes Ineinander" gibt, kann er nicht billigen; und er schreibt dies dem „antastenden" Eingriff der Subjektivität zu.

Nun wird der Wert sowohl von Rickert als auch von Lask in einen Gegensatz zum Wirklichen gestellt; anderseits wird aber auch von beiden die Wirklichkeit als Wert gefaßt. Es ergibt sich somit beiden die Antithese: Wert und Wirklichkeit sind schroff gegeneinander stehende Gegenpole und dennoch soll Wirklichkeit ein Wertbegriff sein. Um sich aus dieser Schwierigkeit herauszuwinden, schlagen beide einen verschiedenen Weg ein. Lask hilft sich dadurch, daß er innerhalb der Geltungs- und Wertsphäre das Gelten selbst als Gebietskategorie abstrahiert und so ein logisch nacktes Material übrig behält, Rickert dagegen gerät auf den Ausweg, eine logische Priorität des Sollens, des Wertes vor dem Sein zu konstatieren, eine Gegründetheit des Seins auf das Gelten, auf den Wert.[3])

Diese Rickertsche Prioritätslehre kann Lask aus zweierlei Gründen nicht akzeptieren, wenn auch beide darin übereinkommen, daß Rickert ein „transzendentes Sollen" und einen „transzendenten" Urteilssinn in einem Distanzverhältnis und Lask ebenso von dem Gegenstand (Wahrheit) einen davon verschiedenen Sinn unterscheidet. Einmal kann Lask nämlich hier überhaupt kein Prioritätsverhältnis zugeben, da sich das Verhältnis zwischen Gegenstand und Sinn für ihn als ein solches der Abbildlichkeit herausstellte. Der Hauptgrund ist jedoch der: durch die Rickertsche Prioritätslehre wird es unmöglich gemacht, den Gegenstand mit dem theoretischen Sinn zusammenfallen zu lassen, was ja gerade durch Lasks These intendiert wird. Auch das Hineinspielen eines die Gegenständlichkeit schaffenden transzendentalen „Bewußtseins überhaupt" kann Lask nicht als Rechtfertigung jener Prioritätslehre ansehen.

6. Rekapitulierend können wir nunmehr feststellen: Die Wahrheitslehre in der immanent gegensätzlichen Region erhebt sich auf einem „gnoseologischen Unterbau", gnoseologische und aletheiologische Probleme haken hier ineinander. Dieses Verflochtensein von γνῶσις und ἀλήθεια wird jedoch gänzlich aufgehoben in der urbildlichen Region der Wahrheit, wo es nur eine reine „Wahrheit an sich" gibt.

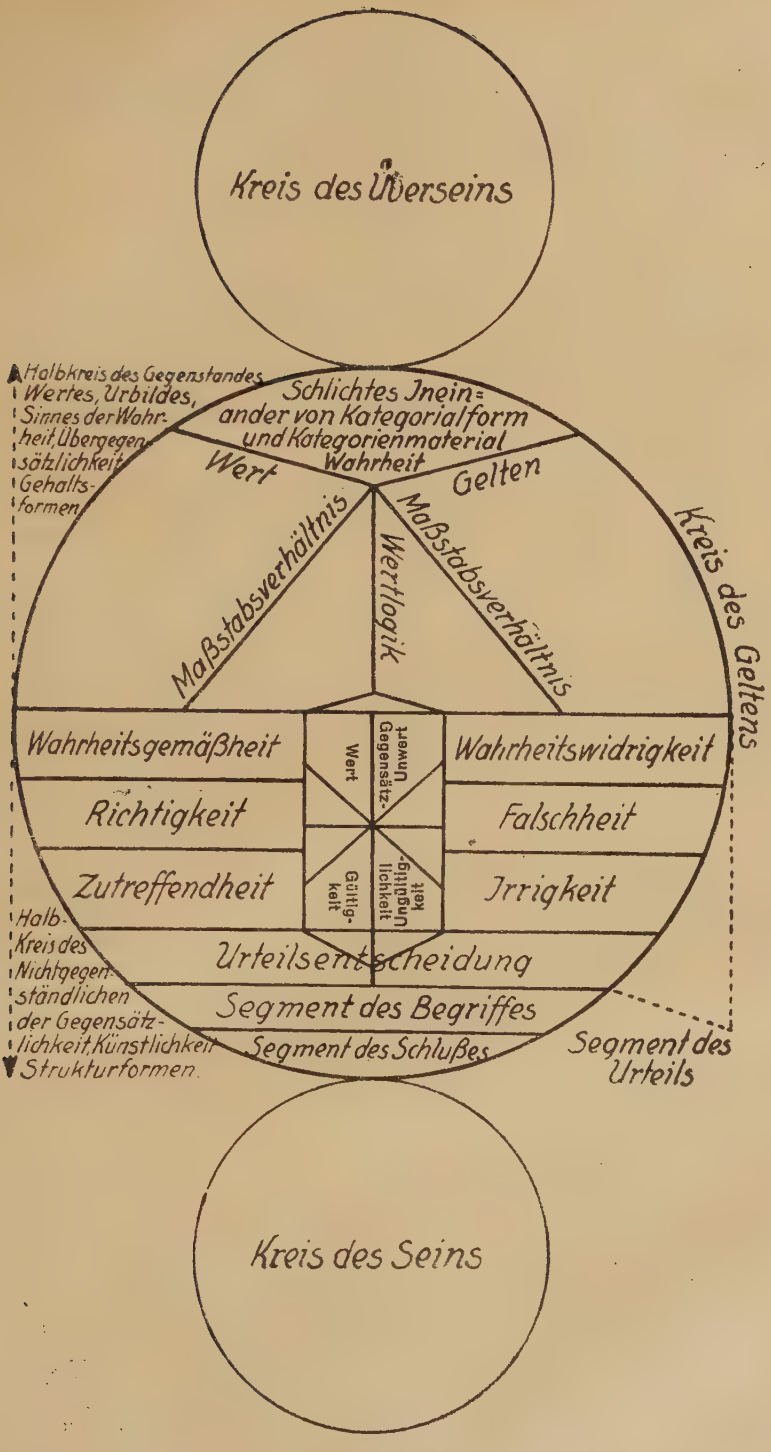
Historisch gesehen, sind bei dieser Gesamtlehre von der Wahrheit sowohl Aristotelisch scholastische als auch Platonisch-Augustinische Einflüsse an der Arbeit, die dann aber durch die

---

[1]) Vergl. oben S. 53.

[2]) Vergl. oben S. 45 ff., 48 ff.

[3]) Ggst. d. Erk. S. 182 ff., „Zwei Wege d. Erk. Theorie", K. st. 1909, S. 37.


Kreis des Überseins
Halbkreis des Gegenstandes, Wertes, Urbildes, Sinnes der Wahrheit, Übergegensätzlichkeit, Gehaltsformen
Schlichtes Jnein= ander von Kategorialform und Kategorienmaterial
Wahrheit
Wert
Gelten
Maßstabsverhältnis
Wertlogik
Maßstabsverhältnis
Kreis des Geltens
Wahrheitsgemäßheit
Wert
Unwert
Gegensätze
Wahrheitswidrigkeit
Richtigkeit
Falschheit
Zutreffendheit
Gültigkeit
Ungültigkeit
Irrigkeit
Urteilsentscheidung
Segment des Begriffes
Segment des Schlußes
Segment des Urteils
Halb-Kreis des Nichtgegenständlichen der Gegensätzlichkeit, Künstlichkeit, Strukturformen
Kreis des Seins

kopernikanische These Kants erst verständlich und brauchbar gemacht werden sollen.[1])

Bevor wir die Lehre Lasks verlassen und zu der von Bruno Bauch übergehen, bei dem gerade die letztlich erörterten Gedankengänge eine große Rolle spielen, wollen wir uns Lasks Gesamtlehre, wie wir sie dargestellt haben, nochmal vergegenwärtigen, und dies soll durch vorstehendes Bild geschehen.

6. Kapitel.

Die Wahrheit und die reinen Geltungsbeziehungen als Grund und Erklärung der Wirklichkeit bei Bruno Bauch.

Geboren am 19. Jan. 1877 zu Groß-Nossen in Schles. 1903 habilitierte er sich als Privatdozent in Halle, wo er 1910 eine a. o. Professur erhielt. Seit 1911 a. ö. Professor in Jena, wo er noch heute lehrt. Bauch ist seit 1904 Mitherausgeber der Kantstudien.[2])

§ 50. Das gegenwärtige Endglied in der Entwicklung der badischen Wertphilosophie.

1. Bruno Bauch ist zweifellos der größte Schüler Rickerts der Gegenwart. Seine Lehre bedeutet jedoch in mancherlei Hinsicht ein Hinausgehen über seinen Meister. Die Entwicklung des wertphilosophischen Lehrgehaltes kommt bei Bauch besonders deutlich zum Ausdruck. Chronologisch steht Bauch am Ende jener Entwicklung, womit natürlich nicht gesagt sein soll, daß sie nunmehr zu einem Abschluß gekommen sei, sondern nur, daß sich in Bauchs Lehre in systematischer Einheit alle jene Gedanken wiederfinden, die von der Schule zuvor erarbeitet worden sind. Auch dies ist wiederum nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob Bauch nur eine summarische Zusammenstellung jener Gedanken in seiner Lehre gegeben hätte, sondern dahin, daß die vor ihm in der Schule entwickelten Ideen bei ihm wieder neues Leben, freilich in einem andren Gewande, annehmen. Wie Hegel seinerzeit von sich glauben konnte, der Gipfelpunkt einer geistigen Entwicklung zu sein, der alle vorangegangenen Systeme als Ansatzpunkte und Vorläufer in seiner grandiosen Gedankenkuppel umspannte, so kann man auch in analoger Weise von Bauch behaupten, daß die vorangegangenen Standpunkte in seiner Lehre ihren systematisch-einheitlichen Ort finden.

2. Überschauen wir nochmals kurz den Entwicklungsgang der badischen Wertlogik, so können wir feststellen, die von Windelband

---

[1]) Vergl. zu § 49 a. a. O. S. 16 ff., 38 ff., 119 ff., L. v. U. S. 170 ff. Zur Kritik der Gesamtlehre siehe ferner: Joseph Geyser „Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie, Mstr. 1919, Kap. 9. Das soeben erschienene Werk von Schalwa Nuzubidse „Wahrheit und Erkenntnisstruktur", Bln. 1926, das sich eingehend mit Lask auseinandersetzt, konnte leider nicht mehr berücksichtigt werden.

[2]) Werke: „Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik", 1902. „Luther und Kant", 1904. „Ethik", 1902, 2. Aufl. 1907. „Neuere Philosophie bis Kant", 1908, 3. Aufl. 1909. „Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie", 1910. „Kant", 1911, 2. Aufl. 1916. „Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften", 1911. „Zum 70. Geburtstag Aloys Riehls", 1914. „Vom Begriff der Nation", 1916. „Immanuel Kant", 1917. „Fichte und der deutsche Gedanke", 1917. „Wahrheit, Wert und Wirklichkeit", 1923. „Das Naturgesetz", 1924. „Die Idee" 1926.

begründete Wertphilosophie, durchtränkt mit Kantisch-Fichtischen Gedanken, erlangte in Münsterbergs Lehre von der Wahrheit als „reiner Willensbefriedigung" ihren Höhepunkt. Mit der Lehre Lasks aber hob, wie wir sahen, ein neuer Zweig an, der mit dem Fichteanismus nur noch wenig zu tun hat, sondern unmittelbar auf Kant selbst zurückgeht. An diesem Punkte setzt nun Bauchs Gedankengang ein, die Laskschen Synthesen zwischen Plato-Aristoteles und Kant übernehmend, kritisierend und weiter ausbauend. Die Lehre von den „Wahrheiten an sich" findet sich bei Bauch ebenfalls wieder, jedoch ist Bauch hier viel rationalistisch-radikaler als Lask. Das Aristotelische Element in der Synthese Lasks tritt bei Bauch zugunsten des Platonischen, das Kantische zugunsten des Hegelschen Elementes zurück. In diesem Sinne können wir der Charakterisierung Bauchs durch Geyser als einem Neuhegelianer durchaus zustimmen. In der Tat kommt der Hegelsche Panlogismus in Bauchs Lehre wieder zur Blüte. Freilich erfährt er dabei mancherlei Modifikationen. Wie aber das Hegelsche System nichts anders, als die letzte Konsequenz der Kantischen Geistesrevolution darstellt, so kann man auch Bauchs Hegelianismus als konsequente Ausgestaltung und Durcharbeitung der Windelband-Rickertschen Grundgedanken betrachten.[1])

§ 51. Das Verhältnis von Denken und Erkennen als das zwischen Urteilen und gültigem Urteilen.

1. Bauch geht bei der Untersuchung des Erkenntnisproblems von dem sich ihm als allgemeiner erweisenden Begriff des Denkens aus. Hier unterscheidet er wiederum zwischen einem „tatsächlichen" und einem „logischen" oder objektiven Denken. Wir befassen uns zunächst nur mit dem ersteren.

Im Denken zeigt sich die Dialektik, daß es sowohl Erkennen als auch Irren sein kann. Das soll jedoch nicht heißen, daß das Denken für sich genommen, mit dem Erkennen oder Irren gleichbedeutend sei, sondern nur, daß es das beiden gemeinsame Grundmoment darstelle, das aber seinerseits gegen Erkennen und Irren vollständig neutral ist. Bauch kann daher das Erkennen definieren, als ein Denken, „das Wahres denkt, während das Denken bloß als solches noch nicht die Wahrheit zu denken braucht, sondern ebensogut etwas Falsches denken kann."[2]) Hier wird sofort deutlich, daß das Erkenntnisproblem mit dem Wahrheitsproblem unzertrennlich verknüpft ist, und so liegt auch in der Bauchschen Erkenntnisdefinition noch ein ungelöstes Problem vor, nämlich die Frage, was ist unter Wahrheit zu verstehen? Wenn man sagt, das Denken sei Erkennen dann, wenn es das, was es denkt, so denkt, wie es ist, so kann Bauch die Richtigkeit dieses Satzes nicht bestreiten. Aber es tauchen auch ihm in dieser Definition die altbekannten Schwierigkeiten auf, die allgemeinhin vom Idealismus geltend gemacht werden. Es erhebt sich daher die Frage, was unter dem „so wie es ist" zu verstehen ist. Mit Recht lehnt

---

[1]) Vergl. zum folgenden: Jos. Geyser „Auf dem Kampffelde der Logik", Freiburg 1926, Kap. 3—5.

[2]) Wahrheit, Wert und Wirklichkeit S. 16.

Bauch ab, dieses „so wie es ist“ als „so, wie es wirklich ist“, aufzufassen, denn dann würde die Wirklichkeit des Gegenstandes der Erkenntnis darüber entscheiden, ob es sich um Erkennen oder um bloßes Denken handle. Der Gegenstand kann vielmehr auch unwirklich sein. Es bleibt ihm daher nichts anders übrig, als dieses „so, wie es ist“ in dem Sinne zu verstehen, daß das Denken, um Erkennen zu werden, sich nach dem Gegenstande „richten“ müsse. Aber Bauch warnt dabei sogleich, dieses „Sich-Richten“ im Sinne einer „naiven“ Abbildtheorie zu verstehen, denn eine Abbildlichkeit soll nach seiner Meinung gar nicht in dem Richtungscharakter des Erkennens enthalten sein. Dieses Sich-Richten des Erkennens will Bauch also in einem alle Abbildlichkeit fernen Sinne verstanden wissen, etwa so, wie „eine Uhr nach der anderen oder gar nach der Sonne „gerichtet“ wird, ohne von diesen Richtobjekten ein Abbild geben zu sollen.“[1]) Damit offenbart sich der Unterschied zwischen tatsächlichem Denken und Erkennen also in dem Gerichtetsein des Erkennens, während dem bloßen Denken diese Eigenschaft nicht zukommt. Für dieses Gerichtetsein des erkennenden Denkens nach dem Gegenstande soll es nun nicht darauf ankommen, daß es den Gegenstand denkt, sondern wie es ihn denkt, denn darin sieht Bauch die Gegenständlichkeit des Erkennens begründet.

2. Das Gerichtetsein des Denkens bedarf jedoch noch näherer Bestimmungen. Ihm den Sinn einer Abbildlichkeit beizulegen, wird von Bauch a priori als illusorisch preisgegeben. Es kommt ihm daher darauf an, das Gerichtetsein nicht als ein Haben des Gegenstandes, sondern vielmehr als beziehendes Denken zu charakterisieren. Diesen Beziehungscharakter des Denkens findet Bauch im Urteilen; denn das Urteilen kann sich nicht darin erschöpfen, bloß einen Gegenstand zu „haben“, sondern es ist ihm wesentlich, sich nach einem Gegenstande oder gegen ihn zu richten. Auch das Irren ist beziehendes Denken, nur daß in ihm nicht Zusammengehöriges als zusammengehörig gedacht wird. Daraus ergibt sich aber, daß mit dem bloßen Haben des Gegenstandes weder ein Erkennen noch ein Irren gegeben ist. Hieraus zieht Bauch auch die Folgerungen für den Gegenstand des Erkennens in der Weise, daß er für das Denken als Urteilen einen anderen Gegenstand, als für das bloße Denken fordert. Das Urteilen soll beziehendes Denken sein. Daher stellt sich für Bauch als Gegenstand dieses urteilenden Denkens ein solcher heraus, der aus sachlichen Beziehungen besteht, wie z. B. „$2 \times 2 = 4$“ oder „wie mein schwarzer Hund“; nach einem solchen oder gegen einen solchen Gegenstand ist das Denken als Urteilen gerichtet.

Es ist jedoch nicht schwer zu erkennen, daß Bauch hier Rickert folgt, insofern auch dieser das Erkennen nicht als Vorstellen begreifen konnte, da er dann keinen richtungsgebenden Gegenstand fand.[2]) Bauch unterscheidete nur noch genauer zwischen den sachlichen Beziehungen der habbaren Gegenstände, die den richtungsgebenden Gegenstand konstituieren, und den vom Denken selbst hergestellten Beziehungen. Auf Grund dieser Unterscheidung kann er das Erkennen als ein Gerichtetsein der hergestellten Beziehungen nach den in den habbaren bezw. gehabten Gegenständen vorliegenden Beziehungen auffassen.

---

[1]) a. a. O. S. 18.
[2]) Vergl. oben S. 35 f.

Auch Bauch nennt also das Denken, wenn es different gegen Erkennen und Irren ist, ein Urteilen. Jedoch will er darum noch lange nicht die von der badischen Schule akzeptierte aristotelische Urteilsauffassung als ein Denkgebilde, worauf die Prädikate wahr und falsch anwendbar sind, einfach übernehmen. Den Grund dafür können wir jedoch erst bei der Besprechung des „logischen" objektiven Denkens und Urteilens angeben. Es kommt Bauch vielmehr primär darauf an, das Urteilen als beziehendes Denken dárzutun durch den Hinweis auf das Ungenügende des Habens eines Gegenstandes beim Urteilen.

3. Dem Urteilen muß daher die Aufgabe erwachsen, diese sachlichen Beziehungen am „Gegenstand" aufzufinden und anzuerkennen. Bauch bleibt also auch der Anerkennungstheorie des Urteils treu. Es scheint jedoch, als ob er damit lediglich das Gerichtetsein des Urteilens ausdrücken will. Ist nun das tatsächliche Urteil nach seinem Gegenstande gerichtet, so haben wir es mit dem tatsächlichen Erkennen zu tun. Dieses Gerichtetsein bezeichnet Bauch aber als Gültigkeit des Erkennens. Das Erkennen ist damit als gültiges, das Irren als ungültiges Urteilen charakterisiert. Jetzt sehen wir auch ein, in welchem Dienste die Unterscheidung zwischen dem bloß gegenstandshabenden und gegenstandsbeziehenden Denken stand, denn das bloße Haben des Gegenstandes kann man weder gültig noch ungültig nennen. Von Gültigkeit läßt sich erst bei einem beziehenden Denken reden. Was Bauch indes unter Gültigkeit und Geltung versteht, soll später eigens behandelt werden. Für jetzt genügt es festzustellen, daß er das Erkennen nicht mit bloßer Gültigkeit identifiziert, sondern als gültiges Denken oder Urteilen auffaßt.[1])

Wir haben schon gesehen, wie eng bei Bauch das Erkenntnis- und Wahrheitsproblem ineinanderhaken. Aber er geht noch einen Schritt weiter, indem er ein wahrheitsfreies Denken, worunter er auch das Irren hält, für unmöglich erklärt.

§ 52. Die Wahrheitsgebundenheit des Denkens.

1. Daß das Erkennen nicht wahrheitsfrei sein kann, liegt auf der Hand; wird es ja doch per definitionem als wahres Denken gekennzeichnet. Dagegen leuchtet es nicht ohne weiteres ein, daß auch das irrende Denken an die Wahrheit gebunden sei. Wenn Bauch nun zwar einräumt, daß der Irrtum der Wahrheit entgegengerichtet ist, so muß er jedoch auf der anderen Seite eine Beziehung desselben auf die Wahrheit behaupten. Diese Beziehung des Irrtums auf die Wahrheit will er indes nicht in dem Sinne verstanden wissen, als ob man, um das Denken als wahr oder falsch beurteilen zu können, es auf die Wahrheit beziehen müsse, und als ob ohne diese urteilende Beziehung die falsche Beziehung auf die Wahrheit gar nicht bestünde. Die durch die Selbstbeurteilung des Denkens gesetzte Beziehung auf die Wahrheit setzt nämlich im Falle des Irrtums bereits eine falsche Beziehung auf die Wahrheit voraus und darum hält Bauch an dem Satze fest, daß das Denken das, „was es ist, auch im Irrtum immer nur in Beziehung auf die Wahrheit" ist. „Es mag sich in dieser Beziehung auf die Wahrheit nicht abermals in der Selbstbeurteilung auf diese beziehen,

[1]) Vergl. zu § 51 a. a. O. S. 16—19, 28—33, 36—41, 47 ff. und „Die Idee", S. 237 f.

so muß es sich doch von vornherein auf diese beziehen, um auch jene andere Beziehung vollziehen zu können. Nur jene erste Grundbeziehung seiner selbst auf die Wahrheit ist die Voraussetzung jener anderen, ins Unendliche wiederholbaren Selbstbeziehung auf diese".[1])

2. Die Wahrheitsgebundenheit des Irrens genügt Bauch indes keineswegs. Sind Erkennen und Irren überhaupt die einzigen Disjunktionsglieder des Denkens? Wie steht es mit der Frage? Diese kann weder unter das Erkennen noch unter das Irren fallen. Es muß sich demnach bei der Frage um ein drittes Disjunktionsglied des Denkens handeln. Eine Frage nämlich ist, wie das schon Rickert betont hat, weder wahr noch falsch, sondern dies können nur die Frage-Voraussetzungen sein. In diesen Voraussetzungen müßte demnach schon eine Beziehung auf die Wahrheit enthalten sein. Das genügt den Anschauungen Bauchs mitnichten. Auch in der Frage selbst muß eine Beziehung des Denkens auf die Wahrheit enthalten sein. Hinsichtlich der Fragevoraussetzungen haben wir das schon angedeutet. Daraus schließt Bauch, daß die Frage eine Beziehung auf die Wahrheit enthalte. Aber nicht nur bezüglich der Voraussetzung, sondern auch hinsichtlich des Zieles der Frage statuiert er eine Beziehung auf die Wahrheit, denn „ohne ein solches Ziel wäre sie keine Frage. Sie setzt für ihre eigene Möglichkeit immer schon dieses Ziel als Ziel, nicht freilich als Erreichung dieses Zieles voraus. Voraussetzung und Ziel treffen also in ihr als Beziehung auf Wahrheit zusammen".[2])

3. Wenn nun aber mit dem Erkennen, Irren und Fragen die Disjunktion des Denkens auch nicht erschöpft ist, so will Bauch doch jetzt die Wahrheitsbezogenheit des Denkens einfach auf die anderen möglichen Disjunktionsglieder übertragen und hier hilft ihm der von Richard Hönigswald[3]) herstammende Gedanke von der „Sinnbestimmtheit" des Denkens. Auch für Bauch gibt es kein atomistisches Spiel von Vorstellung und Assoziationen, sondern nur einen Zusammenhang. Damit dieser Zusammenhang aber unter logische Gesichtspunkte gerückt werden kann, „dürfen seine sogenannten „Elemente" nicht ein isoliertes Dasein führen, sie müssen in einer Beziehung stehen, die sie selbst für logische Gesichtspunkte bedeutsam, im positiven und besten Sinne fragwürdig, der Frage würdig, der Frage wert macht."[4]) Alles Denken schlechthin ist also sinnbestimmt und darin liegt seine Wahrheitsbezogenheit.

4. Läßt sich dieser Lehre Bauchs von der Wahrheitsbezogenheit des Denkens als solchem restlos beistimmen? Halten wir uns zur Beantwortung dieser Frage an das Irren. Kann man beim Irren wirklich sinnvoll von einer Wahrheitsbezogenheit sprechen? Gewiß! Aber nur in dem einen Sinne, daß man zur Beurteilung des irrenden Denkens ein wahres Denken benötigt. Dieser Fall ist jedoch von Bauch, wie bereits bemerkt, nicht gemeint. Die Wahrheitsbezogenheit des Irrens, die Bauch im Auge hat, beruht, wie es scheint, auf einer Verwechslung zwischen der Erkenntnis der Wahrheit und wahrer Erkenntnis. Beides ist keineswegs dasselbe, wird aber von Bauch nicht klar geschieden. Ferner liegt darin auch eine unbewiesene Voraussetzung verborgen,

[1]) a. a. O. S. 239 f.
[2]) a. a. O. S. 42 f.
[3]) Denkpsychologie bes. Abschn. 1 u. 4.
[4]) a. a. O. S. 242.

nämlich, die, daß alles Erkennen ein Erkennen der Wahrheit sein müsse. Diese Voraussetzung macht Bauch; denn er schreibt: „Daß alles Erkennen doch eben immer ein Erkennen der Wahrheit ist, das zeigt diese zwar nicht an das Erkennen eines erkennenden Subjektes gebunden oder von diesem abhängig, aber doch in ihrem Wesen diesem auf eine eigentümliche Art zugewandt.“ [1]) In diesem Satze ist die wichtige Einsicht enthalten, daß all unser Erkennen und Denken die Intention auf Wahrheit hat; ohne diese wäre es sinnlos. Faßt man den Sachverhalt so auf, so läßt sich sogar mit gutem Recht behaupten, auch das Irren sei wahrheitsbezogenes Denken, denn auch der Irrende will Wahrheit. Sehen wir aber von dieser psychologischen Tatsache ab und betrachten wir den Begriff des Erkennens als solchen! Gehört es zum Wesen des Erkennens, daß es die Wahrheit erkennt, d. h. daß die Wahrheit der Gegenstand der Erkenntnis ist?

Analysieren wir zur Beantwortung dieser Frage den Begriff des Erkennens! Das Wesen des Erkennens besteht im Erfassen von Sachverhalten. Was gehört dazu? Zunächst ein Sachverhalt, der erfaßt wird und zweitens ein Erfassen des Sachverhaltes (von seiten des Subjektes). Durch diese beiden Merkmale ist der Erkenntnisbegriff eindeutig bestimmt. Wo bleibt da aber die zum Erkenntnisbegriff wesensmäßig gehörige Wahrheit? Nun, sie besteht eben in der Relation zwischen diesem Sachverhalt und dem Erfassen dieses Sachverhaltes. Dadurch, daß der Sachverhalt erfaßt wird, wird das Erkennen ein wahres Erkennen; erfaßt wird dabei aber nicht die Wahrheit, sondern der Sachverhalt. Da das Erkennen aufhört Erkennen zu sein, wenn es den Sachverhalt nicht erfaßt, gehört es zum Wesen des Erkennens wahres Erkennen zu sein. Die Wahrheit gehört also nur attributiv, nicht aber notwendig objektiv zum Wesen des Erkenntnisbegriffs. Wir können somit die Voraussetzung, die Bauch seiner Lehre zugrunde legt, nicht akzeptieren. Dadurch aber, daß Bauch das Erkennen wesensmäßig als ein Erkennen der Wahrheit hinstellt, wird, will man dies nicht dahin verstehen, daß es sich um ein Erkennen des Wahrheitsgehaltes des Erkennens, also um einen sekundären Begriff handelt, oder daß jeder Erkennende die Intention auf Wahrheit hat, noch ein weiteres deutlich: die Schwierigkeit, die hier entsteht, wird mit einem Schlage gelöst, wenn man an Stelle von Wahrheit „Gegenstand“ setzt. Und dies tut Bauch in der Tat. Dies scheint uns der entscheidende Grund von der Lehre der „Erkenntnis der Wahrheit“ im Sinne des Gegenstandes (Objekt) zu sein. Dieser Auffassung der Wahrheit als eines transzendentallogischen An-Sich, als eines vom Erkennen zu Erfassenden und nicht erst durch das Erkennen Entstehenden, gibt Bauch aber auch erst das Recht zu seiner Lehre von der „Wahrheitserkenntnis“. Er folgt also da in den Spuren Lask, nur daß Bauch diese Lehre für seine philosophische Gesamtanschauung nutzbar macht, insofern sein Panlogismus hierin begründet ist. Alles Erkennen ist also noch lange nicht Erkennen der Wahrheit, wohl aber ist alles Erkennen Erkennen eines Gegenstandes. Bauch hat sich mithin nur durch die Identifizierung von Gegenstand und Wahrheit seine Lehre von der Wahrheitsbezogenheit des Denkens überhaupt erkauft.

Wir haben damit jedoch noch nichts über das Wesen des Bauchschen Wahrheitsbegriffes gesagt; dieser kann auch erst im Laufe

[1]) a. a. O. S. 236.

weiterer Erörterungen verständlich werden. Aber schon durch die letzten Ausführungen sind wir in Berührung gekommen mit einer zu Beginn gemachten Unterscheidung zwischen tatsächlichem und logischem Erkennen; der Wahrheit aber weist Bauch ihren Platz im Gebiete des objektiven oder logischen Denkens an. Wir haben uns daher im folgenden zunächst diesem zuzuwenden.[1])

§ 53. Die Anwendbarkeit der Wahrheit auf das tatsächliche Urteilen und die Notwendigkeit der Wahrheit des logischen Urteils.

1. Lask hat dem Urteil jede gegenständliche und transzendentale Bedeutung abgesprochen und es als „Bemächtigungsphänomen" vornehmster Art charakterisiert. Das Urteil hat im Laskschen System seinen Ort in der nichtgegenständlichen Region. Mit dieser Urteilsauffassung erklärt sich Bauch nicht einverstanden. Bauch will neben das von der Subjektivität „angetastete" ein von aller „Angetastetheit" unberührtes Urteil stellen, also gerade das Wesen der Laskschen Urteilsauffassung umkehren. Diese Auffassung Bauchs ist begründet durch die Übernahme der Lehre Leibnizens von den „möglichen Gedanken", deren Bereich Bauch mit dem Gebiet des objektiven Denkens gleichsetzt. In diesem logischen von der Subjektivität unangetasteten Urteil sieht Bauch nämlich die „allumfassende Beziehung" oder „Funktion" des möglichen Gedankens.

Das Urteil als „Bemächtigungsphänomen" wird also von Bauch zugestanden, aber es handelt sich für ihn dabei nicht um ein logisches, sondern um ein rein subjektiv-tatsächliches Urteil. Bauch kann daher von seinem Standpunkt aus Lask den Vorwurf machen, daß er das logische Urteil überhaupt nicht gesehen habe. Von diesem Vorwurf werden auch Rickert und die andern Vertreter der badischen Schule, ebenso Aristoteles betroffen. Das wird im folgenden noch deutlich werden. Bauch spricht also Lask das Recht ab, das, was er unter Urteil versteht, als logisches Urteil zu bezeichnen; das Urteil im Sinne Lasks ist für Bauch nur ein psychologisches. Logisch könne man es höchstens insofern nennen, als sie Gegenstandsbemächtigungsphänomene sind, da der Gegenstand von Lask ja zu einem Teil des Logischen gemacht worden ist. Auch Lask gibt ja zu, daß dem Urteil die nachbildliche Bedeutung nur durch das Hineinragen der Gegenstandsstruktur in die Urteilsstruktur erlange. Dagegen bemerkt Bauch, daß das Logische mehr sein müsse, als etwas bloß Nachbildliches, da dieses in der Subjektivität hafte. Für Bauch ist das Logische vielmehr das Urbildliche, das Gegenständliche selber. Die Urteilsstruktur ist für Bauch Gegenstandsstruktur. Bauch ist also viel radikaler wie Lask in diesem Punkte; was für Lask ein Logisches war, ist für Bauch das Logische. Sein Rationalismus und Panlogismus wird somit schon an dieser Stelle deutlich, wenn er auch betont, jenseits von Rationalismus und Irrationalismus zu stehen; Bauch macht also aus der Laskschen Panarchie des Logos einen Hegelschen Panlogismus.

2. Aus dem Umstande, daß Windelband, Rickert, Cohn und Lask die von Aristoteles begründete Urteilsauffassung als eines Denkgebildes, auf das die Prädikate wahr und falsch anwendbar sind, übernommen haben, folgt für Bauch, daß sie insgesamt das „logische" Urteil

[1]) Vergl. zu § 52 a. a. O. S. 236—46.

überhaupt nicht gesehen haben, also Psychologisches für Logisches ausgegeben, d. h. Psychologismus getrieben hätten. Bauch legt nämlich den Ton auf das „anwendbar". Das psychologische, tatsächliche Urteil ist nämlich nach ihm gar nicht wahr, sondern die Prädikate wahr und falsch sind darauf nur anwendbar. Dieser seiner Auffassung ist auch in der Lehre Lotzes, wonach es sich im tatsächlichen Urteil nur um ein „Zusammengeraten", im Logischen dagegen nur ein „Zusammengehören" der Beziehungen handelt,[1]) Grund gelegt.

Aus dem vorigen Kapitel wissen wir jedoch, daß das Moment der „Zusammengehörigkeit" von Lask nicht in die gegenständliche Region, sondern in die Urteilsregion verwiesen wurde. Bauch räumt dabei wiederum ein, daß das tatsächliche Urteil das Moment der Zusammengehörigkeit enthalte, wenn er dies auch auf die „logische" Sphäre übertragen wissen will. Denn auch er sieht den Sinn des „tatsächlichen" Urteilens darin, Zusammengehöriges zu beziehen; aber es kann ebenso Zusammengehöriges wie Nichtzusammengehöriges aufeinander beziehen. Dieses Beziehen im Urteil wird nun von Bauch als ein Ordnen gefaßt. Dieses eignet jedoch außer den Urteilen auch der Frage, dem Wunsche und derartigen Denkgebilden. Das Urteil muß daher als ein Ordnen eigener Art begriffen werden. Diese Eigenart bestimmt Bauch durch das Moment der Zusammengehörigkeit. Das Urteilen ist damit als ein Zuordnen zur Zusammengehörigkeit charakterisiert. Von hier aus wird dann auch deutlich, warum Bauch die Bestimmung des Urteils als eines Gebildes, auf das die Prädikate wahr und falsch anwendbar sind, ablehnt und es als beziehendes, zuordnendes Denken charakterisiert, denn die Anwendbarkeit von wahr und falsch wird erst durch das Zuordnen zur Zusammengehörigkeit ermöglicht.

3. Durch dieses Zuordnen glaubt Bauch dem „tatsächlichen" Urteil seinen übervorstellungsmäßigen Charakter gesichert zu haben. Im Zuordnen soll sich nämlich gerade das Plus gegenüber den Vorstellungen offenbaren. Dies läuft aber letztlich auch wiederum auf das Rickertsche „Stellungnehmen zu einem Werte" hinaus. Denn gerade weil das Urteil mehr ist, als bloße Vorstellung, glaubt auch Bauch, daß es von sich aus eine Stellung zu einem Werte einnehmen müsse. Ja, dieses Stellungnehmen bezeichnet Bauch geradezu als eine Notwendigkeit; er betont jedoch dabei ausdrücklich, daß dies nur für das rein „tatsächliche" Urteil gelte, nicht aber für das „logische". Aus diesem Abweichen von der Rickertschen Urteilsauffassung wird ohne weiteres ersichtlich, daß Bauch sehr wohl die Schwierigkeiten erkannt hat, die in jener Urteilstheorie begründet sind. Bauch weiß sehr wohl, daß jenes Stellungnehmen im logischen Urteil keinen Platz hat, deshalb verweist er es in das tatsächliche; er will dadurch den Voluntarismus in der Logik abschwächen. Eine Entscheidung in dieser Frage können wir jedoch erst geben, wenn wir erkannt haben, ob die Unterscheidung zwischen „tatsächlichem" und „logischem" Urteil in der Weise wie Bauch sie macht, berechtigt ist. Indes läßt sich schon jetzt sagen, daß Rickerts „Stellungnehmen zu einem Werte", vom Standpunkte Bauchs aus gesehen, eigentlich nur für das „tatsächliche" Urteil gilt, da Rickert ja das logische Urteil im Sinne Bauchs gar nicht sieht.

Aber auch jene Unterscheidung zwischen „tatsächlichem" und „logischem" Urteil vorerst einmal zugestanden, dann kann man denn-

[1]) „Logik", S. 5, 57.

noch nicht behaupten, daß jenes Stellungnehmen eine Notwendigkeit sei. Denn es ist ein Unterschied zwischen einem Stellungeinnehmen (passiv), d. h. einem Hineingestelltsein des Urteils in einem Wahrheitszusammenhang und einem Stellungnehmen zu einem Wahrheitswerte (aktiv). Wenn das erstere auch eingeräumt werden könnte, so folgt daraus doch mitnichten das zweite. Schließt Bauch daher aus dem Umstande, daß die tatsächlichen Urteile notwendig entweder richtig oder falsch sein müssen, auf eine Notwendigkeit des Stellungnehmens zu einem Werte, so beruht das auf einer Verwechslung der passiven und aktiven Bedeutung des Stellungnehmens. Bauch sieht auch hier nur die aktive Bedeutung, die auch für das „tatsächliche" Urteil keine Notwendigkeit zu sein braucht, wie wir dies früher bereits dargetan haben.[1])

4. Wir wissen bereits, daß Bauch die Zusammengehörigkeit im Unterschiede zu Lask als einen „rein gegenständlichen Wert" bestimmt. Die Subjektivität ergreift in dieser Zusammengehörigkeit gerade bereits die Gegenständlichkeit und diese greift „bestimmend auf jene über . . . Sie muß gerade schon ein objektives Moment sein, um das Zuordnen im Urteil auch als Zuordnen bestimmen zu können. Sie ist die objektive Ordnungsrichtung für das subjektive Zuordnen."[2]) Auch aus der Tatsache, daß wir falsch urteilen können, schließt Bauch auf die Objektivität der Zusammengehörigkeit, denn hier wird ja Zusammengehöriges als nicht zusammengehörend angesehen.

Diese Lehre von der Gegenständlichkeit der Zusammengehörigkeit findet Bauch bereits bei Lotze angedeutet, wenn auch nicht in der bestimmten Weise durchgeführt, wie es für seine Zwecke nötig wäre. Lotze sagt nämlich, daß „jedes Urteil, welches in natürlichem Gebrauche des Denkens gebildet wird . . . ein Verhältnis zwischen den Inhalten zweier Vorstellungen, aber nicht ein Verhältnis dieser beiden Vorstellungen aussprechen" will. „Von diesem sachlichen Verhältnis der vorgestellten Inhalte ist natürlich ein gewisses Verhältnis der Vorstellungen eine unvermeidliche Folge; aber nicht diese, freilich unausbleibliche Beziehung unserer Denkmittel, durch die wir den Inhalt ergreifen wollen, sondern eben dieser selbst, ist der Sinn der im Urteil vollzogenen Denkhandlung."[3]) Den Wert dieser Lotzeschen Sätze sieht Bauch darin, daß sie eine weitere Analyse gestatten, wodurch man zum rein gegenständlichen, objekten „logischen" Urteil vordringen kann. Diese Analyse ergibt vier verschiedene Elemente, die Bauch streng unterscheidet:

a) „das Urteil als „Aussprechen" eines solchen Verhältnisses." Dies scheidet als grammatischer Satz aus der logischen Untersuchung aus.

b) „das Urteil als „ein gewisses Verhältnis von Vorstellungen," wenn auch im Sinne einer bloßen „Beziehung unserer Denkmittel", noch nicht im Sinne des Verhältnisses der Beziehung der Denkmittel". Diese Beziehung wurde von Bauch als Zuordnen gefaßt. Es handelt sich demnach hier um das „tatsächliche" Urteil.

c) „das Ergreifen des sachlichen Verhältnisses zwischen den vorgestellten Inhalten zum Unterschiede der bloßen Vorstellungs-

[1]) Vergl. oben S. 19 ff., 42 ff.
[2]) W. W. u. W. S. 146.
[3]) a. a. O. S. 57.

inhalte". Bauch nennt dies den Sinn des Urteils und unterscheidet ihn genau vom „tatsächlichen" Urteil.

d) „das sachliche Verhältnis der vorgestellten Inhalte „selbst".[1]) Da darin der „Grund" für das Verhältnis der Vorstellungen im tatsächlichen Urteil liegt und dieses nur durch jenes sachliche Verhältnis einen Sinn erhält, bezeichnet Bauch es als das „logische" Urteil.

Die Herausarbeitung jenes in den Untersuchungen Lotzes schon keimhaft enthaltenen „logischen" Urteils hat also erst Bauch vorgenommen und dadurch nimmt er in der Urteilslehre unter den anderen Vertretern der badischen Schule eine besonders exponierte Stellung ein. In Wirklichkeit läßt sich aber jene Lehre vom „logischen" Urteil, wie wir noch sehen werden, als konsequenter Ausbau seines Rationalismus und Panlogismus durchschauen.

5. Zum besseren Verständnis dessen, was Bauch unter jenem „logischen" Urteil versteht, betrachten wir ein Beispiel. Haben wir das Urteil A ist B, so muß dies, auch wenn es ein „logisches" sein soll, eine Zuordnung bedeuten. Denn diese soll ja dem Urteil überhaupt wesentlich sein. A und B sind also einander zugeordnet. Für diese Zuordnung ist es nun charakteristisch und wesentlich, daß sie gilt, unabhängig davon, ob sie in einem tatsächlichen Urteile gedacht wird oder nicht. „Daß aber ist das Gepräge dieser Beziehung, daß A und B wechselseitig sich derart bestimmen, daß A nicht ohne B und B nicht ohne A sein kann."[2]) Diese Beziehung unter den Beziehungsgliedern ist unlöslich eine streng notwendige. Hierin sieht Bauch den fundamentalen Unterschied der „logischen" und „tatsächlichen" Urteilsregion. Diese notwendige wechselseitige Beziehung der sachlichen Inhalte kann dann auch im Sinne der Kantschen „Funktion der Synthesis" verstanden werden. Es muß indes noch darauf hingewiesen werden, daß Bauch hier nicht etwa eine Beziehung für sich, sondern eine Beziehung von Etwas zu Etwas im Auge hat, was ja auch durch den funktionalen Charakter angedeutet wird. Das „logische" Urteil hat sich somit als ein von aller Subjektivität nicht nur unabhängiges, sondern auch vollständig losgelöstes Gebilde von reinen Sachbeziehungen erwiesen. Wir hätten damit ein Urteil ohne Subjekt erhalten. In diesem „logischen" Urteil stellt sich erst die Wahrheit dar. In ihm gewinnt sie erst „Leben und Gestalt". Daher gibt es „keine Wahrheit, die sich nicht irgendwie im logischen Urteil formte und darstellte. Und daß dieses schlechthin wahr ist, daß sich von ihm allein die Wahrheit oder richtiger die Richtigkeit prädizieren läßt, daß ein falsches logisches Urteil so widersinnig wäre, wie ein Unlogisch-Logisches überhaupt, das macht nicht allein seinen Unterschied vom tatsächlichen Urteile, sondern auch noch einmal jedes in seiner Eigenart deutlich."[3]) Das logische Urteil ist also wahr, auf das tatsächliche Urteil sind dagegen die Prädikate wahr und falsch nur anwendbar. Das falsche Urteil gehört daher überhaupt nicht in die Logik hinein, damit könnte sich höchstens die Psychologie beschäftigen. Das ist eine notwendige Folge jener Bauchschen Urteilslehre. Wie wir bei Lask eine „Wahrheit an-sich" fanden, so könnte man analogice bei Bauch

[1]) a. a. O. S. 148.
[2]) a. a. O. S. 150.
[3]) a. a. O. S. 152 f.

von einem „Urteil an sich“ reden. Daß aber wegen des Verschlungenseins von Wahrheit und Urteil auf die Bauchsche Urteilslehre derselbe Einwand, wie für die Lasksche Wahrheitslehre zutrifft, kann schon jetzt deutlich werden.

Bevor wir jedoch diese Gedankengänge weiter verfolgen, wollen wir noch einmal zur Anerkennungstheorie im „tatsächlichen“ Urteil zurückkehren, da Bauch hier in manchen Punkten von den Anschauungen der anderen Vertreter der Schule abweicht.

§ 54. Das beziehende Anerkennen als Unterordnung des tatsächlichen Urteils unter die Geltung des logischen Urteils.

1. Die Wahrheit, oder wie Bauch auch im Anschluß an Lask sagt, die Richtigkeit des „tatsächlichen“ Urteils besteht in dem Gerichtetsein desselben nach der Wahrheit (Gegenstand). Jetzt sagt er einfach, sie besteht in dem Gerichtetsein nach dem „logischen“ Urteil. Die ursprüngliche Behauptung erfährt also eine Korrektur und Präzisierung: das Treffen oder Verfehlen des „logischen“ Urteils macht die Richtigkeit oder Falschheit des „tatsächlichen“ Urteils aus. Aus diesem teleologischen Verhältnis zwischen „logischem“ und „tatsächlichem“ Urteil will Bauch nun den Wertgedanken des Erkennens nachweisen und dazu bedient er sich wiederum der Anerkennungstheorie, die aber, wie bereits bemerkt, nur für das „tatsächliche“ Urteil gelten soll.

Gegenüber Rickert, der den Begriff eines „urteilenden Erkennens“ im Sinne des Anerkennens erst in der Neuzeit entstanden sein läßt, betont Bauch, daß dieser Gedanke bereits in der Antike lebendig gewesen sei. Diese Auffassung hat Bauch aus Hönigwalds problemgeschichtlicher Untersuchung über das Altertum übernommen.[2]) Hiernach weist Platons Lehre vom ἔρως und das teleologische System des Aristoteles, der ja die Logik diesem eingegliedert hat, in dem der λόγος zugleich als τέλος, als das οὗ ἕνεκα gefaßt wird, schon auf jene moderne Urteilslehre hin. Daß freilich Descartes als erster neuzeitlicher Vertreter die Elemente des Urteils (judicia) als ideae und volitiones erkannt hat, gibt auch Bauch zu.

Da nun Rickert die Akt-Natur des Urteils bisher am schärfsten betont hat, will Bauch ihn gegen den Vorwurf einer „Ethisierung des Erkennens“, der ihm von seiten E. Dürrs[3]) und H. Hasses[4]) gemacht worden ist, schützen.

2. Aus diesem Grunde macht Bauch dem Kern der Rickertschen These ohne weiteres zustimmend, gewisse Einschränkungen, um weitere Mißverständnisse auszuschalten. Nun ist es gerade die Behauptung Rickerts, das Urteilen sei ein „alternatives Stellungnehmen zu einem Werte“, ein „Billigen“ oder „Mißbilligen“, woran die Vorwürfe einer „Ethisierung des Erkennens“ anknüpfen. Auch Bauch kann diese Rickertsche Lehre nicht in dieser Form akzeptieren, aber nicht allein wegen des auf ihr lastenden Vorwurfes, sondern auch aus rein sachlichen Gründen. Im Unterschiede zu Rickert sieht Bauch nämlich im

---

[1]) Vergl. zu § 53 a. a. O. S. 135—153, bes. 137 ff., 143 ff., 146—153.

[2]) „Philosophie des Altertums“, Lpzg. 1923, 2. Aufl., Abschn. V, VIII—X.

[3]) „Erkenntnistheorie“, S. 180 ff.

[4]) „Das Problem der Gültigkeit i. d. Philos. D. Humes“, S. 190 f.

Urteilen kein „alternatives Stellungnehmen", sondern einfach eine Stellungnahme zu einem Werte. Die Rickertsche Lehre setzt nämlich eine Gleichstellung von positivem und negativem Urteil voraus. Nach Bauch gibt es aber gar kein negatives Urteil, sondern nur einen negativen Satz. Das richtige Verneinen besteht nach Rickert in der Mißbilligung eines Unwertes. Diese auch von Lask übernommene Lehre, daß es ein richtiges Verneinen gibt, vertritt auch Bauch; aber es besteht nach ihm in einem „Gerichtetsein gegen die Falschheit". Diese hat dabei jedoch nicht wie bei Rickert und Lask einen objektiven Bestand als „Unwert", der bei Lask allerdings nur „quasitranszendent" ist; die Falschheit liegt nach Bauch vielmehr nur im Subjektiven. Aus diesem Grunde will er vom Urteil die Auffassung als eines „alternativen Stellungnehmens" fernhalten, und es vielmehr durch ein einfaches Stellungnehmen, das nichts anderes als ein „schlichtes Erfassen gegenständlicher Geltung" bedeute, bestimmen. In der Tat bedeuten diese Bauchschen Ausführungen eine beträchtliche Überwindung des Voluntarismus in der Urteilslehre. Aber erstens bewegt sich Bauch hierbei nach seinen eigenen Festlegungen noch auf psychologischem Gebiete. Und zweitens begeht er dabei auch eine gewisse Inkonsequenz. Wenn es sich nämlich nach den Rickertschen Untersuchungen herausstellte, daß es für die im Urteil enthaltene Akt-Natur wesentlich sei, als willensmäßiges Moment ein alternatives Stellungnehmen zu sein[1]) — und das läßt sich ja nicht leugnen —, so müßte Bauch mit der Überwindung des Voluntarismus völlig Ernst machen und nicht nur die Alternation, sondern auch das Stellungnehmen aufgeben. Denn aus den Rickertschen Ausführungen folgt, daß mit der Aufgabe des einen auch das andere preisgegeben werden muß. Dies unterläßt Bauch jedoch. Er kann daher in Wirklichkeit nichts anderes als einen Namen ohne seine Bedeutung übrig behalten, wie dies ja auch aus der Bestimmung des Stellungnehmens als eines „schlichten Ergreifens der gegenständlichen Geltung" klar ersichtlich ist. Denn dies als ein Stellungnehmen zu bezeichnen, erscheint willkürlich.

3. Umgekehrt begeht auch Rickert eine Inkonsequenz, wenn er sagt, daß nur wertende Bejahungen es vermögen, den Gegenstand in den Besitz des Subjektes zu bringen. Die Konsequenzen aus diesem Satze hat er freilich nicht gezogen, denn sonst hätte er die Falschheit als „Unwert" der Wahrheit als „Wert" unterordnen müssen.

Wie dem auch sei, Bauch hält an der Urteilsauffassung als eines Anerkennens eines Wertes fest. Daß dabei ein Wert anerkannt wird, folgert er ohne weiteres aus dem Anerkennen, denn anerkennen läßt sich nach Bauch in Übereinstimmung mit Rickert nur ein Wert. Doch hat Bauch bisher seine Anerkennungstheorie noch nicht bewiesen. Suchen wir daher nach einem Beweise dafür. Bauch geht aus von dem Begriff des Zuordnens. Im Zuordnen soll nämlich das Anerkennen begründet sein, wenn das Zuordnen auch noch nicht ohne weiteres ein Anerkennen sei. Aber gerade das Zuordnen der Urteilshandlung erwies sich ja als ein solches eigener Art, insofern es nicht willkürlich sein kann. Nun sieht Bauch allerdings in jedem Zuordnen bereits ein willensmäßiges Moment. Dadurch, daß nun das Zuordnen des Urteilens, obschon wie jedes Zuordnen willentlich, dennoch nicht willkürlich sei, werde das Zuordnen zum Anerkennen. „Das tatsächliche Urteil sucht

[1]) Vergl. oben S. 44 f.

jedenfalls das logische Urteil zu ergreifen, ob es dies nun tatsächlich ergreift oder verfehlt. Es sucht sich danach zu richten, ob es tatsächlich die Richtung trifft oder nicht. Es muß sich seiner Geltung unterordnen, um selber gültig nur sein zu können. Dies nennen wir Anerkennen."[1] Damit ist das Anerkennen als Unterordnung des tatsächlichen Urteils unter die Gültigkeit des logischen Urteils hingestellt.

Wir können jedoch in dieser Argumentation keinen Beweis erblicken, sondern nur eine terminologische Festsetzung, denn wir haben schon früher betont, daß das Anerkennen das Wesen des Urteils nicht konstituiert, sondern das Urteil bereits voraussetzt. Bauch würde hierauf antworten, daß er dasselbe behaupte; sagt er doch ganz richtig, daß das „logische" Urteil in seiner Geltung es sei, das anerkannt werden müsse. Bauch befindet sich hier also in einer bedeutend gesicherteren Position als Rickert. Aber es bleibt dennoch die Tatsache bestehen, daß Bauch das Wesen des „tatsächlichen" Urteils, das doch auch ein Urteil ist, durch das Anerkennen konstituiert. Es wäre demnach wieder die Berechtigung der Unterscheidung zwischen „logischem" und „tatsächlichem" Urteil zu untersuchen. Weiterhin lassen sich die Behauptungen, daß das Anerkennen bloß in dem „Gelten-Lassen der Geltung" des „logischen" Urteils bestehe, ohne daß dabei ein „emphatisches" Verhalten nötig sei, und diejenige, daß das Zuordnen und damit auch das Anerkennen ein willensmäßiges Moment aufweise, schlecht miteinander verbinden. Denn daß in jenem Anerkennen als „Gelten-Lassen" ein willensmäßiges Element enthalten sein soll, ist nicht ohne weiteres einzusehen. Freilich setzt es wie auch das Erkennen als reines θεωρεῖν einen Willen voraus, der erkennen will, aber das ist hier ja nicht gemeint.

4. Was soll nach Bauch anerkannt werden? Nun, die Geltung. Was gilt aber? Bauch antwortet: die Wahrheit. Also ist das Anerkennen im „tatsächlichen" Urteil das Anerkennen der Wahrheit. Daß aber das Anerkennen der Wahrheit mit dem Anerkennen eines Wertes identisch ist, folgert Bauch daraus, daß die Wahrheit nicht außerhalb der Geltung stehe, daß vielmehr das „Sein" der Wahrheit in der Geltung bestehe. Dies soll die Wahrheit als Wert charakterisieren. Davon soll später eigens die Rede sein.

Da Bauch den Begriff eines „urteilsfreien Erkennens" abgelehnt und das Urteilen als Anerkennen charakterisiert hat, vollzieht auch er die Gleichsetzung zwischen Erkennen und Anerkennen. Auch für ihn gibt es kein Erkennen ohne Anerkennen. Dabei räumt Bauch jedoch die Möglichkeit ein, daß es ein Anerkennen ohne Erkennen gebe. Der erste Satz soll also nicht ohne weiteres umkehrbar sein. Das Erkennen ist notwendig ein Anerkennen, aber darum braucht das Anerkennen noch kein Erkennen zu sein: das ist der Sinn des Bauchschen Gedankenganges auf eine knappe Formel gebracht.

Was ist davon zu halten? Nun, wenn das Wesen des Erkennens im Anerkennen bestehen soll, so muß auch jedes Anerkennen ein Erkennen sein. Die Berechtigung und Richtigkeit dieses Schlusses wird niemand bestreiten können. Man könnte dies höchstens, so scheint es, wenn man unter Erkennen ausschließlich, wie Bauch dies allerdings tut, ein wahres Erkennen versteht. Daß alles Erkennen ein wahres Erkennen sein muß und ein falsches Erkennen gar kein Erkennen ist,

[1] a. a. O. S. 162.

den Namen des Erkennens nur mit Unrecht führt, ist allerdings klar. Ein falsches Anerkennen, das Anerkennen eines „Unwertes" wäre dann in der Tat kein Erkennen, sondern ein Irren. Dies scheint also für die Argumentation Bauchs zu sprechen. Doch nur scheinbar. Erstens dürfte man nämlich jenes Irren, wie immer man es auch bezeichnen will, nicht Anerkennen nennen, denn das Irren ist gar kein Erkennen. Zweitens aber hat Bauch das Erkennen mit dem Urteilen gleichgesetzt und damit ist die dem Urteil eigentümliche Disjunktion entweder wahr oder falsch zu sein, auch auf das Erkennen übertragen. Es gibt demnach ebenso ein wahres wie ein falsches Erkennen, wie es ein wahres und falsches Urteilen gibt, wenn man dabei auch den Ausdruck eines „falschen Erkennens" mit einer gewissen Reserve aufnehmen muß. Wenn Bauch daher trotzdem behauptet, daß nicht alles Anerkennen ein Erkennen zu sein brauche, so tritt hier die verwundbare Stelle in jener Anerkennungstheorie vollends deutlich hervor. Denn gerade daraus, daß Bauch es leugnet, daß alles Anerkennen notwendig ein Erkennen sein müsse, geht hervor, daß auch nicht alles Erkennen ein Anerkennen ist. In der Tat liegen die Verhältnisse derart, daß ein Anerkennen ein Erkennen voraussetzt, beide also nicht dasselbe sind. Denn wovon ich nichts weiß, was ich nicht zuvor erkannt habe, kann ich auch nicht anerkennen. Wenn ich z. B. das Dasein Gottes anerkenne, dann muß ich zuvor notwendig erkannt haben, daß Gott existiert, d. h. ich muß objektive und notwendige Gründe kennen, erkannt haben oder wissen, die mich dazu bewegen, das Dasein Gottes anzuerkennen.

Ferner aber krankt auch die Bauchsche Urteilslehre, genau so wie die Windelbands an dem Übel der Verwechslung zwischen Urteil und Beurteilen. Wenn Bauch nämlich das Wesen des „tatsächlichen" Urteils in dem „Gelten-Lassen der Geltung" des „logischen" Urteils sieht, so wird dadurch das „tatsächliche" Urteil zur Beurteilung gemacht; denn es ist ja ein Urteil über ein Urteil, wenn auch über ein solches anderer Art. Daraus folgt aber weiterhin, daß das „tatsächliche" Urteil in das Gebiet der Psychologie fällt, in deren Bereich nur Beurteilungen vorhanden wären, während die Logik es allein mit dem Urteil zu tun hätte. Ob es auf psychologischem Gebiete nur Beurteilungen gibt, dies zu entscheiden, wollen wir dem Psychologen überlassen. Daß aber die Beurteilung ein rein logisches Phänomen darstellt, dafür müssen wir mit aller Entschiedenheit eintreten.[1])

Als drittes Glied in der Analyse der Lotzeschen Urteilsauffassung[2]) ergab sich der Urteilssinn. Wir wenden uns daher zunächst diesem zu.

§ 55. Der Urteilssinn als Richtungstendenz.

1. Bauch spricht Rickert das Verdienst zu, das Problem des Urteilssinnes in neurer Zeit besonders gefördert zu haben, weicht jedoch in wesentlichen Punkten von ihm ab und schließt sich in der Behandlung dieser Frage den Gedankengängen Gottlob Freges an. Bauch legt indes Wert darauf, festzustellen, daß der Sinn des Urteils nicht mit seiner Wahrheit zusammenfalle. Er folgert dies daraus, daß es auch andere Gebilde gebe, die keine Urteile sind, wie z. B. Frage, Bitte, Wunsch etc., die aber auch einen Sinn haben.

[1]) Vergl. zu § 54 a. a. O. S. 153—163.
[2]) Vergl. oben S. 111 f.

Wir lassen es zunächst dahingestellt sein, ob die Behauptung von der Verschiedenheit der Wahrheit und des Urteils zutreffend ist. Es läßt sich jedoch zeigen, daß die Folgerung in der Weise, wie Bauch sie zieht, nicht einwandfrei ist. Denn aus der Tatsache, daß auch andere Sinngebilde, die nicht Urteile sind, also auch keine Wahrheit haben, möglich sind, läßt sich keineswegs schließen, daß der Urteilssinn nicht mit der Wahrheit zusammenfalle. Vielmehr müßte man die stillschweigende Voraussetzung machen, daß der Urteilssinn und der Sinn der nichturteilsmäßigen Gebilde wesensmäßig derselbe sei. Diese Voraussetzung müßte dann aber zuvor bewiesen werden, was Bauch indes unterläßt. Man könnte aber vielmehr dazu neigen, zwischen dem Urteilssinn und dem Sinn jedweder anderen Sinngebilde einen spezifischen Unterschied anzunehmen. Wir wollen diese Frage hier jedoch nicht entscheiden, sondern nur auf den Fehler in der Bauchschen Schlußkette hinweisen.

2. Wie wir sahen [1]) unterscheidet Rickert, an Lotzesche Gedankengänge anknüpfend, einen subjektiven und einen objektiven Urteilssinn, und zwar kam er dazu durch Zuhilfenahme des Leistungsbegriffes. Der subjektive Sinn stellte sich ihm dar als das Leisten, der objektive dagegen als das Geleistete. In diesem objektiven Sinn des Geleisteten soll sich die Wahrheit offenbaren.

Es liegt gemäß unsern obigen Ausführungen auf der Hand, daß Bauch sich mit dieser Sinnlehre Rickerts nicht einverstanden erklären kann, und zwar aus dreierlei Gründen nicht. Erstens sieht Bauch in dieser Lehre eine Versubjektivierung der Wahrheit, wenn sie von Rickert als das Geleistete hingestellt wird. Die Wahrheit kann nach Bauch aber gar nicht geleistet werden, da sie unabhängig vom Geleistet-Werden und vom Leisten ist. Bauch charakterisiert sie nämlich allein durch ihre Geltung. Zweitens kommt auch dem falschen Urteil ein Sinn zu. Nach Rickerts Auffassung müßte man dann aber die Falschheit der Sinnlosigkeit gleichsetzen. Drittens wendet sich Bauch gegen die Lehre vom subjektiven Urteilssinn. Es gibt nämlich nach ihm gar keinen subjektiven, sondern nur einen objektiven Sinn, denn sonst könnte er nicht von verschiedenen Subjekten zugleich erfaßt werden. Dies eingesehen zu haben, rühmt Bauch als das Verdienst Freges.[2])

3. Bauch sieht daher die Bedeutung des Urteilssinnes in einem Verhältnis zwischen subjektiver Leistung und objektiver Wahrheit, das dann allerdings seinerseits wieder objektiv sein soll, und darum auch dem falschen Urteil einen Sinn zu geben vermag. In Übereinstimmung mit Rickert und Frege findet auch Bauch diesen Sinn nicht im Tatsächlichen, sondern auch er verlegt ihn in die Region des Unwirklichen. Den Unwirklichkeitscharakter teilt er mit der Wahrheit. Da aber Bauch die Wahrheit ebenfalls als Wert bestimmt, nimmt er in Übereinstimmung mit Rickert ein „drittes Reich" des unwirklichen Sinnes an. Bauch scheint also in diesem Punkte wieder auf seiten Rickerts zu stehen und Frege zu verlassen. Die Übereinstimmung zwischen Rickert und Frege betrachtet er nämlich als eine mehr oder weniger äußerliche. Jedoch trifft dies auch für die Übereinstimmung zwischen

---

[1]) Vergl. oben S. 42 f.

[2]) „Der Gedanke. Eine logische Untersuchung" (Beitr. z. Philos. des deutsch. Idealismus I, 2. S. 60–66).

Bauch und Rickert zu. Denn das, was Bauch unter dem „Mittelreich“ des unwirklichen Sinnes versteht, ist toto coelo verschieden von dem, was Rickert damit meint. Denn Rickert hat damit nur den subjektiven oder immanenten Sinn im Auge, der jenes „Mittelreich“ bilden soll,[1]) den objektiven dagegen setzt er mit der Wahrheit, mit dem transzendenten Werte gleich.[2]) Bauch dagegen meint mit seinem Urteilssinn weder den subjektiven noch den objektiven Sinn Rickerts; er stimmt mit ihm lediglich darin überein, daß er den Urteilssinn objektiv und unwirklich faßt und dafür den Namen eines „unwirklichen Mittelreiches“ verwendet.

4. Die im tatsächlichen Urteil verwirklichte Wahrheit wurde von Bauch als Richtigkeit bezeichnet. Mithin steht auch die Richtigkeit zwischen Wahrheit (Wert) und Wirklichkeit vermittelnd. Es entsteht daher für Bauch die Frage, ob nicht die Richtigkeit wegen dieser Funktionsgleichheit mit dem Urteilssinn identisch ist. Aber so sehr sich Richtigkeit und Urteilssinn in dieser vermittelnden Funktion gleichen, so sehr sollen sie auf der anderen Seite darin verschieden sein, als was sie diese Funktion ausüben. Die Richtigkeit übt nämlich, so argumentiert Bauch, die Funktion als Wirkliches aus, der Sinn dagegen als Unwirkliches. Dies will er folgendermaßen begründen: „Das tatsächliche Urteil ist richtig (oder unrichtig), aber es hat Sinn oder es hat keinen Sinn. Das Haben des Sinnes ist zwar selber auch wirklich. Aber der Sinn ist das Gehabte, das über die Tatsache des Habens hinausliegt. Er fällt also auch nicht mit dem Urteilsinhalte zusammen.“[3])

Wenn Bauch also einen Unterschied zwischen Richtigkeit und Sinn behauptet, so wollen wir die Richtigkeit dieser Behauptung nicht in Frage ziehen. Die Begründung jener These ist jedoch nicht einleuchtend. Wenn Bauch auch die Unwirklichkeit des Sinnes nicht klipp und klar bewiesen hat, so leuchtet diese doch immerhin ein. Daß aber die Richtigkeit etwas Wirkliches sei, ist nicht einzusehen, zumal nicht, da Bauch, wie wir noch sehen werden, den Begriff des Wirklichen durch die Empfindungen bestimmt. Bauch folgert nämlich aus der Tatsache, daß das „tatsächliche“ Urteil als psychisches Gebilde wirklich ist und daß dieses Urteil richtig (oder falsch) ist, und nicht etwa Richtigkeit oder Falschheit hat, daß auch die Richtigkeit wirklich ist. Dieser Schluß ist mitnichten gestattet, da hier etwas gefolgert wird, was gar nicht in den Prämissen enthalten ist.

5. Wie bestimmt Bauch aber das Wesen des Sinnes positiv? Aus dem oben zitierten Satze geht schon hervor, daß der Sinn das „Gehabte“ im Urteil ist. Bauch bezeichnet ihn daher auch als das im Urteil Gemeinte; er unterscheidet dieses Gemeinte strengstens von dem subjektiven Meinen und von den Urteilsinhalten, die eigentlich das Material sind, „mit denen man das Gemeinte meinen kann. Das Meinen kann ja falsch sein, nicht aber das Gemeinte, das weder wahr noch falsch, weder richtig noch falsch sein kann, aber trotzdem immer eine Beziehung auf Wahrheit haben muß“.[3]) Aus diesem Grunde charakterisiert Bauch den Urteilssinn als eine Art Richtungstendenz. „Sinn ist nicht Wahrheit, auch nicht eine bestimmte Darstellung der Wahrheit im logischen Urteil, auch nicht im tatsächlichen Urteil, das

[1]) Ggst. d. Erk. S. 257.
[2]) Vergl. oben S. 50 ff.
[3]) a. a. O. S. 169.

richtig oder falsch sein kann, wohl aber eine Beziehung dieses auf jenes, doch nicht die Gerichtetheit (oder Gegengerichtetheit), sondern eine Art Richtungstendenz. Es ist nicht das tatsächliche subjektive Zuordnen, auch nicht die objektive Zuordnung, wohl aber eine Tendenz jenes auf diese, die auch im tatsächlichen Urteil besteht, wie im richtigen." [1])

Wie denkt sich nun Bauch diese Richtungstendenz des Urteilssinnes? Vergegenwärtigen wir uns zum Verständnis der Antwort auf diese Frage nochmals den Zuordnungscharakter sowohl der Richtigkeit als auch der Falschheit. Diesen teilt auch der Sinn mit ihnen. Von welcher Art ist jedoch das Zuordnen im richtigen oder falschen Urteil? Wir sahen, daß es darin besteht, daß es entweder nach einer objektiven Zuordnung („logisches" Urteil) oder gegen eine solche tatsächlich gerichtet ist. Diese Tatsächlichkeit des Gerichtetseins (oder Gegengerichtetseins) fehlt aber dem Sinn. Der Sinn bezeichnet darum „in bezug auf das tatsächliche Urteilen nicht selbst schon eine wirkliche Gerichtetheit, sondern eine mögliche Richtbarkeit." [2]) Der Sinn stellt daher eine zusammenhangsmögliche Einheit im „tatsächlichen" Urteil her, die dem sinnlosen Urteil fehlt. Sinnlos ist ein Urteil daher dann, wenn darin die Denkinhalte nicht bloß nicht zusammengehören (Falschheit), sondern auch „ohne Beziehung auf ein sachliches Ordnungsverhältnis überhaupt einander rein subjektiv zugeordnet werden." [3]) Daraus wird nun auch ersichtlich, daß die Wahrheit („logisches" Urteil) auch zur Bedingung des Sinnes wird; denn der Sinn soll ja ein Ordnungsverhältnis, „das auf eine sachliche Ordnung im Reiche der Wahrheit selber hinweist" [4]), sein. Auch Rickert läßt den Sinn durch den „Wahrheitswert" konstituiert sein. Der Unterschied zwischen der Rickertschen und Bauchschen Auffassung wird jedoch sofort wieder deutlich, wenn wir uns daran erinnern, daß Rickert Sinn und Wahrheit gleichsetzt, was Bauch ausdrücklich vermeidet.

6. Aus dem Hinweisungscharakter des Urteilssinnes auf die Wahrheit schließt Bauch nun auf die Unselbständigkeit des „dritten Reiches" des unwirklichen Sinnes. Diese will er auch bei Rickert dadurch angedeutet wissen, daß dieser von einem „Mittelreiche" redet und den Sinn durch die Wahrheit konstituiert sein läßt. Bauch kritisiert indes an Rickert, daß er nicht sagt, inwiefern der Sinn durch die Wahrheit konstituiert sei, sondern sich nur mit dem „Daß" begnüge. Bauch dagegen glaubt gezeigt zu haben, daß der Sinn insofern durch die Wahrheit bedingt ist, „als alle Sinnmöglichkeit von einer Ordnung im Reiche der Wahrheit selbst abhängt." [5]) Das „dritte Reich" des unwirklichen Sinnes fällt also weder mit der Wirklichkeit noch mit der Wahrheit zusammen, besteht jedoch nicht losgelöst, selbständig für sich, sondern von der Wahrheit abhängig. [6])

Wenden wir uns nunmehr dem letzten Gliede, das sich aus der Analyse der Lotzeschen Urteilsauffassung ergab [7]), zu: dem „logischen" Urteil.

---

[1]) a. a. O. S. 169.
[2]) a. a. O. S. 169 f.
[3]) a. a. O. S. 171.
[4]) Vergl. a. a. O. S. 171.
[5]) a. a. O. S. 173.
[6]) Vergl. zu § 55 a. a. O. S. 163—174.
[7]) Vergl. oben S. 112.

§ 56. Die Funktionalität des „logischen" Urteils.

1. Wir haben bereits angegeben, daß die Struktur des „logischen" Urteils durch die sachliche Zusammengehörigkeit des sachlichen Inhalts bestimmt ist. Auch sind wir durch die Gegenüberstellung des „logischen" und „tatsächlichen" Urteils nicht mehr in vollständiger Unkenntnis über die Auffassung des „logischen Urteils" bei Bauch. Um diese jedoch genauer durchschauen zu können, sind noch einige Erörterungen über die Struktur und das Wesen jener sachlichen Zusammengehörigkeit nötig. Um es gleich vorwegzunehmen, Bauch bestimmt das „logische" Urteil durch den Begriff der Funktion. Sehen wir daher zu, wie er dazu kommt und wie er sich das Wesen dieser Funktion denkt.

2. Um sein Ziel zu erreichen, knüpft Bauch an Gedanken von Hönigswald an. Dieser lehrt auf Grund der Tatsache, daß nicht jedes Urteil konvertierbar ist, eine sog. „Stellenbestimmtheit" der sachlichen Inhalte. Hierdurch hat er die Bedingungen und die Grenzen der Möglichkeit der Urteile aufgewiesen. Diese Bestimmtheit der Glieder ordert aber ein „Universum von Bestimmtheiten", in dem jede ihre Stelle hat.[1]) Diese Hönigswaldschen Gedanken führt Bauch weiter aus. Er faßt nämlich diese „Stellenbestimmtheit" rein sachlich „logisch", d. h. nicht im Sinne des subjektiven Bestimmens oder Bestimmtwerdens, sondern eben als Bestimmtheit selber. Diese bestimmende Funktion verlegt Bauch in die Geltungsbeziehung. Ohne jetzt schon näher darauf einzugehen, was Bauch unter „Geltungsbeziehung" versteht, wird bereits ersichtlich, daß durch die Weiterführung der Hönigswaldschen Gedanken auf das Gebiet der Geltungsbeziehungen hin, das „Universum von Bestimmtheiten" zum Gesamtsystem der Geltungsbeziehungen wird, „das die einzelnen Bestimmtheiten eben bestimmt und ihnen ihre Stellung anweist, so daß sie alle in Zusammenhang stehen". Diese „Bestimmtheiten" müßte man dann in der Bauchschen Terminologie als „Sachverhalte" bezeichnen. Wie wir noch sehen werden, stellen Sachverhalte aber immer schon Geltungsbeziehungen dar. Das „System der Geltungsbeziehungen" bestimmt daher auch ein System von Sachverhaltsbeziehungen. Diese Bestimmung kann ein „Überspannen" oder ein „Umspannen" sein. Alle Sachverhalte werden vom System der Geltungsbeziehungen „überspannt", „so daß keiner für sich etwas Selbständiges, Abgesondertes und Isoliertes ist."[2]) Dagegen werden nicht alle Sachverhalte auch von Geltungsbeziehungen „umspannt"; werden sie aber „umspannt", so werden sie dadurch zum System von „logischen" Urteilen, zum System der Wahrheiten. Es verlaufen also zwischen den einzelnen Sachverhalten kontinuierliche „Geltungsbeziehungsfäden", und dadurch bilden die Sachverhalte ein zusammenhängendes Kontinuum. Bauch versteht demnach unter dem Hönigswaldschen Begriff der Stellenbestimmtheit der Sachverhalte kein formales „Platzanweisen", sondern eine „inhaltliche Platzausfüllung". Hier sind wir bereits beim „logischen" Urteil angelangt. Denn dieses soll nichts anderes sein als jene „inhaltliche Platzausfüllung".

3. Die Sachverhalte, die durch die Geltungsbeziehungen zum „logischen" Urteil „umspannt" werden, sind also nichts Isoliertes, sondern erweisen sich für Bauch als in Beziehung stehend. Ist aber nicht etwa das gerade Gegenteil der Fall? Werden nicht im Urteil „A ist B" die an sich isolierten Elemente A und B in Beziehung gesetzt? und zwar vom subjektiven Urteilen? Bauch antwortet: Nein. Er lehrt, daß gerade

---

[1]) a. a. O. S. 263 ff.
[2]) a. a. O. S. 176.

umgekehrt die Isolation der Elemente erst im subjektiven Denken hergestellt werde, während objektiv, sachlich davon keine Rede sein könne. Nach Bauch stellt die Isolation sich eben nur als ein subjektives Hilfsmittel dar, womit man das objektive Zusammen von A und B erfassen kann. Dies subjektive Isolieren setzt aber ein objektives Zusammen der Elemente voraus. Bauch gibt aber der Hönigswaldschen Lehre, daß A und B keine „Gegebenheiten an sich", nicht „unabhängig von dem Korrelationsverhältnis" [1]) sind, auch eine Begründung. Und dies tut er eben dadurch, daß er die beiden Sachverhalte durch die Geltungsbeziehungen „überspannt" und „umspannt" sein läßt. Auf unser Schema: „A ist B" angewandt, würde das bedeuten: der Sachverhalt A kann ohne den Sachverhalt B gar nicht der Sachverhalt A, und der Sachverhalt B kann ohne den Sachverhalt A überhaupt nicht der Sachverhalt B sein. Daraus geht hervor, daß sowohl A und B ihre Identität, d. h. daß A identisch mit A und B identisch mit B ist, einzig und allein der Geltungsbeziehung verdanken. Ja noch mehr: A und B bestehen auch nur deshalb, weil sie in Geltungsbeziehungen stehen; stünden sie nicht darin, so hätten sie auch keinen Bestand, kein „Sein". Ein Sachverhalt, auch der allgemeinster und formalster Art, etwa ein Sachverhalt überhaupt, „ist der, der er ist, immer nur in Beziehung mit einem andern, und dieser ist der, der er ist immer nur in Beziehung auf jenen. Die Identität eines jeden ist immer selbst schon Beziehung auf die Andersheit eines jeden. Aber diese Andersheit eines jeden ist als Andersheit selbst nur möglich durch die Beziehung, die in der Identität als Andersheit liegt." [2]) Da aber die Sachverhalte durch die Geltungsbeziehungen derart zu Urteilen „umspannt" werden, bezeichnet Bauch die Struktur des „logischen" Urteils in Übereinstimmung mit Kant als eine Funktion. Auf unser Beispiel angewandt, bedeutet das: A wird durch B und B wird durch A bestimmt, A und B bestimmen sich durcheinander, wechselseitig. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß Bauch, da es sich ja um das „logische" Urteil handelt, dabei nicht an psychische Funktionen denkt, sondern an eine rein sachliche Funktion im Reiche der „objektiven Geltungsbeziehungen". Sie muß darum auch an deren Wesen und Charakter teilhaben. Jedoch wollen wir uns das Wesen des Bauchschen Funktionsbegriffes noch näher ansehen.

4. In dem Begriff der Funktion haben wir nicht nur einen die Logik, sondern auch die Mathematik interessierenden Begriff vor uns. Bauch benutzt daher zur Bestimmung desselben in der Mathematik erarbeitete Ergebnisse, ohne sie jedoch ungeprüft auf das logische Gebiet zu übertragen. Die Grundlagen der Mathematik sind auch logische. Wegen dieser teilweisen Gleichheit jener Gebiete kann Bauch sich die Ergebnisse des einen für das andere nutzbar machen. Das Logische aber hält er für das Primäre, das Logische der Funktion für die Bedingung des Mathematischen.

In der Mathematik faßt man nun die Funktion vielfach auf als eine solche zwischen der unabhängig Variablen und abhängig Variablen. Es kommt jetzt darauf an, wie Bauch das in dieser Auffassung enthaltene Moment der Variablen und das der Abhängigkeit bestimmt. Fassen wir zunächst das erste ins Auge. Die Beziehungslehre wird auch hier von Bauch weiter ausgebaut. Er verlegt nämlich die Veränderlichkeit einer Größe nicht in das „Größe-Sein", sondern allein in

[1]) a. a. O. S. 176.
[2]) a. a. O. S. 180.

die „Beziehungsordnung von Größen". Eine „Größe" hat nämlich die Eigentümlichkeit, immer nur diese, ganz bestimmte Größe, und keine andere zu sein. Es liegt somit im Begriff der Größe, daß sie etwas Starres, etwas Festes darstellt. Aus dieser Auffassung von der „Größe" zieht Bauch die für seine Lehre wichtige Folgerung, daß die „Größe" überhaupt nicht veränderlich sein könne. Da aber der Begriff der Veränderlichkeit notwendig mit dem Begriff der Funktion verbunden ist, verlegt Bauch das Moment der Variabilität in das funktionale Verhältnis, das zwischen den „Größen" besteht; und diese „Beziehungsordnung von Größen" wird ihm dann auch zum Sachgrund für das Anders-Sein von Größen. Auch die Veränderlichkeit soll eine „gesetzliche Zuordnung und Zugehörigkeit" von bestimmten Werten darstellen. Die Zuordnung fungiert dabei als „Prinzip der Größenbestimmung". Wir wissen nun bereits, daß die Glieder der Reihe oder des Kontinuums sich in wechselseitiger Zuordnung bestimmen sollen. Dies wurde aber als Funktion bestimmt. Mit dieser beziehungsmäßigen Bestimmung der Variablen muß nun auch die Bedeutung der Abhängigkeit in dieser bestimmten Richtung hin festgelegt werden. Haben wir z. B. die Funktion $y = f(x)$, so darf man dabei nicht glauben, daß die Abhängigkeit eine einseitige sei. y ist also nicht nur abhängig von x, sondern x ist auch abhängig von y. Im Grunde genommen folgt das alles aus der wechselseitigen Bestimmung der Variablen. Die Funktion wird demnach durch das Funktion-Sein von Etwas und umgekehrt bestimmt. Bauch unterscheidet daher genau zwischen dem Funktion-Sein von Etwas [(y in $y = f(x)$] und der Funktion selbst ($y = f[x]$).

Was folgt aber daraus, daß Bauch die Veränderlichkeit nicht in das Größe-Sein, sondern in die Beziehungsordnung von Größen hineinverlegt? Nun, die Veränderung muß jetzt in dem „Fortgang von dem einen Größenwerte zum andern Größenwerte in der einen Reihe in seiner Bestimmtheit durch den Fortgang von dem einen Größenwerte zum andern Größenwerte in der andern Reihe und umgekehrt" liegen. Die Veränderung wird also in den Fortgang der Reihengrößen hineinverlegt. In der Funktion $y = f(x)$ oder $x = f(y)$ bedeutet demnach die Veränderung nicht eine solche von x und y, sondern eine solche in x und y. Dadurch wird denn auch die sachlich objektive Wechselseitigkeit der Abhängigkeit deutlich.

5. Dadurch ist jedoch noch ein anderer Begriff in die Funktion hineingetragen: der Begriff der Reihe. Und zwar stellt sich dieser Reihengedanke für Bauch als analytisch, also unabtrennbar von ihm, heraus. Übertragen wir diese auf unser Beispiel $y = f(x)$, so bedeutet das: y und x stellen gar keine Größen dar, sondern je eine Reihe von Größen ($x_1, x_2, x_3, \ldots$ und $y_1, y_2, y_3, \ldots$). $y = f(x)$ kann daher nicht bedeuten, daß in einem Intervall von $x = a$ bis $x = b$ jedem x ein bestimmter Wert von y gesetzlich zugeordnet ist oder entspricht; durch den Begriff des Intervalls ist nämlich eine Verschiedenheit von a und b gegeben. x kann also nicht $= a$ sein und zugleich $= b$ sein. $y = f(x)$ bedeutet vielmehr: in dem Intervalle von a bis b muß jedem Fortgang innerhalb y von y_1 zu y_2, y_3 ein Fortgang innerhalb x von x_1 zu x_2, x_3 . . . entsprechen und gesetzlich zugeordnet sein.

6. Zum weiteren Verständnis des Bauchschen Funktionsbegriffes vergleichen wir noch einmal die in der Funktion fungierenden Größenwerte und die Funktion selbst. Es zeigt sich dann, daß die Funktion kein Ganzes darstellt, wie etwa die Zahlenwerte x, y, z . . . Frege

hat die Funktion daher als „unvollständig, ergänzungsbedürftig, ungesättigt“[1]) bezeichnet. Andrerseits bleiben diese bestimmten Werte aber auch in der Funktion in ihrer Bestimmtheit erhalten und werden sie in der Funktion in einen gesetzmäßigen Zusammenhang hineingestellt. Daraus ergibt sich das „Zusammenhangstiften“ der Funktion. Auf diese „Ungesättigtheit“ auf der einen und das „Zusammenhangstiften“ auf der anderen Seite legt Bauch großen Wert. Wenn er diese „Ergänzungsbedürftigkeit“ der Funktion auch zugesteht, so sieht er doch gerade in ihr dasjenige, was ergänzt, die Ganzheit stiftet.

7. Wenden wir jetzt endlich diese Bestimmungen auf unser Beispiel „A ist B“ an, so ergibt sich folgendes: Was A und B sind, sind sie nur durch das „ist“. Dieses „ist“ ist aber ebenfalls nicht außer A und B. Das ist die Folge der Funktionsauffassung des Urteils. In dem Urteil „das Haus ist hoch“ würde das bedeuten: Der Sachverhalt „Haus“ wäre gar nicht der Sachverhalt „Haus“ ohne den Sachverhalt „hoch“; und dieser wäre gar nicht der Sachverhalt „hoch“ ohne den Sachverhalt „Haus“. Wäre der Sachverhalt „Haus“ aber durch einen andern Sachverhalt etwa „rot“ bestimmt, so wäre er eben nicht mehr der erste Sachverhalt „Haus“, sondern ein anderer Sachverhalt „Haus“; und wäre der Sachverhalt „hoch“ durch einen andern, etwa „Tor“, bestimmt, so wäre er eben nicht mehr der Sachverhalt „hoch“, sondern ein anderer Sachverhalt „hoch“. Diese verschiedenen Sachverhalte stellten sich dann dar als eine „Haus-Höhe“ und „Tor-Höhe“, als „Hoch-Haus“ und „Hoch-Tor“, als „Haus-Rot“ und „Tor-Rot“, als „Rot-Haus“ und „Rot-Tor“. Die „Haus“-Reihe und die „hoch“-Reihe bestehen daher nicht für sich allein, sondern nur durch ihre gegenseitige Zuordnung, durch ihre funktionelle Bestimmung.

Wir haben bisher schon des öfteren den Begriff der Geltung und der Geltungsbeziehung gebraucht; es ist daher nötig, ein Wort darüber zu sagen, was Bauch darunter versteht.[2])

§ 57. Die Geltung als das „Sein“ der Beziehung.

1. Die zunächst folgenden Fragen sind bereits in eingehender und grundlegender Weise von Geyser behandelt worden. Es wäre daher zwecklos, schon Behandeltes zu wiederholen; nur soweit es für das Ganze unserer Untersuchung unbedingt notwendig ist, ziehen wir die Bauchschen Gedankengänge hier heran; im übrigen verweisen wir zum weiteren Verständnis auf die scharfsinnigen Untersuchungen Geysers.[3])

Wir haben bereits an früherer[4]) Stelle bemerkt, daß Bauch zwischen Geltung und Gültigkeit strengstens unterscheidet. Die Gültigkeit eignet dem „tatsächlichen“ Urteil, während die Geltung dem „logischen“ zukommen soll. Damit will er jedoch nicht sagen, daß die „tatsächlichen“ Urteile Gültigkeit und die „logischen“ Geltung seien, sondern nur, daß das „logische“ Urteil Geltung hat, und das „tatsächliche“ Gültigkeit haben kann. „Die Geltung eignet als solche tatsächlichen oder objektiven Beziehungen, die Gültigkeit dem subjektiven

---

[1]) „Grundgesetze d. Arithmetik“ I, S. 5 ff., „Funkt. u. Begr.“, S. 6.

[2]) Vergl. zu § 56 a. a. O. S. 174—191; „Die Idee“, S. 71 ff.; „Das Naturgesetz“, S. 49 ff.

[3]) a. a. O. S. 60—155.

[4]) Vergl. oben S. 105, 112.

Beziehen, wie es im tatsächlichen Urteilen vorliegt . . . Diese Gültigkeit beruht auf jener Geltung und ist ein Ausdruck von ihr."[1]) Damit ist schon angedeutet, worin die Geltung liegt, nämlich im „logischen" Urteil. Dies aber ist funktionale Gegenstands- oder Sachverhaltsbeziehung. Die Geltung scheint daher wesensmäßig an jene „objektiven" Beziehungen gebunden zu sein, so daß man sagen kann: keine Geltung ohne Gegenstands- oder Sachverhaltsbeziehungen. Umgekehrt wissen wir aber bereits, daß die in jener Geltungsbeziehung fungierenden Gegenstands- oder Sachverhaltselemente dies nur durch die Geltungsbeziehung sind. Diese Beziehung beruht aber nun wieder auf der Geltung. Es gibt daher keine Geltung ohne Beziehung und keine Beziehung ohne Geltung. Dennoch sind beide nicht dasselbe. Geltung und Sachverhalt gehören zwar zusammen, deshalb fallen sie aber noch nicht zusammen.

Nun gibt es nach Bauch zeitliche und zeitlose Sachbeziehungen. Es fragt sich daher, ob es wegen des unlösbaren Verknüpftseins von Sachverhalt und Geltung auch eine zeitliche und zeitlose Geltung gibt. Bauch verneint diese Frage; es gibt nur eine zeitlose Geltung. Er begründet dies dadurch, daß er sagt, die zeitlose Geltung sei immer schon vorausgesetzt, damit auch etwas Zeitliches gelten könne. Es gibt demnach wohl zeitliche Sachverhalte, die, weil Sachverhalte, auch gelten; aber zeitlich an ihnen ist nicht das Gelten, sondern nur der Sachverhalt. Bauch leugnet damit nicht, daß, um ein Beispiel zu nehmen, die Geltung des Sachverhaltes „Es ist jetzt 4 Uhr" auf die Dauer dieses „Jetzt" eingeschränkt ist; aber gerade in jenem „Jetzt" soll sich das Zeitüberlegene des Geltens ankündigen, denn daß es „jetzt" 4 Uhr ist, behält in alle Ewigkeit seine Geltung. Das 4-Uhr-Sein ist gewiß nicht ewig, aber dies Dauern bezw. Beschränktsein desselben in der Zeit („jetzt") gilt in alle Ewigkeit. Bauch bezeichnet daher die Geltung im Anschluß an einen antiken Terminus als das „ewige Jetzt der Zeitlosigkeit, das zeitlose allgegenwärtige Jetzt, das aber ebenso in die Zeit wie in die Ewigkeit hineinragt".[2])

2. Aus dem bisher Dargelegten kann schon zur Genüge hervorgehen, daß der Begriff der Geltung ein Beziehungsbegriff ist. Dies unterscheidet ihn vom Begriff des Seins. Jedoch denkt Bauch in diesem Punkte anders, wie wir später sehen werden. Zunächst wollen wir aber unabhängig von der Problemverschlingung von Gelten und Sein den Beziehungscharakter des Geltens weiter verfolgen.

Alle Beziehung wird von Bauch aufgefaßt als Beziehung eines Mannigfaltigen zum Ganzen, „und das Ganze ist das Bezogensein eines Mannigfaltigen zu gegenseitiger Beziehung seiner Glieder."[3]) Damit ist die Beziehung als Ganzheit und die Ganzheit als Beziehung charakterisiert. Dennoch soll aber beides nicht identisch sein; denn wenn auch der Ganzheitscharakter allen Beziehungen zukommt, so kann doch der Beziehungscharakter in den Beziehungen durchaus verschieden sein. „Nicht in der Art, wie sie Ganze sind, wohl aber in der Art, wie sie Beziehungen sind, unterscheiden sie sich, wenn sie auch darin übereinkommen, daß sie überhaupt Beziehungen sind."[3]) Daraus geht hervor, daß die Ganzheit der „Generalcharakter" aller Beziehungen ist, die „Beziehung der Beziehungen schlechthin". Den letzten Unterschied und das logische Plus der Ganzheit gegenüber der Beziehung sieht Bauch indes in der „Ordnung", die der Ganzheit eignen muß, die aber auch der Beziehung zukommt, aber nur insofern, als sie Ganzheit ist. Dadurch, daß Bauch der Ganzheit den Ordnungs-

[1]) „Wahrheit, Wert u. Wirklichkeit", S. 43.
[2]) a. a. O. S. 46.
[3]) „Die Idee", S. 98.

charakter beilegt, glaubt er, der Abstraktionstheorie zu entkommen, die in der Ganzheit nur ein formales Abstraktionsprodukt der Beziehung sehe. Beziehung und Ganzheit fordern also einander wechselseitig. Damit ist aber der Begriff der Ganzheit auch unterschieden von dem der „Summe", die Bauch freilich auch als Beziehung auffaßt. Die Ganzheit aber hat der Summe voraus, daß jene die Beziehungsmomente zu Beziehungsgliedern gliedert, so daß ihre funktionelle Bezogenheit entsteht.

Bauch unterscheidet nun verschiedene Ordnungen von Beziehungen zum Ganzen, wie z. B. die Kategorie als solche zum Kategoriensystem, den Begriff zum „affiniten Zusammenhang der Begriffe als ihr Ganzes." Diese verschiedenen Ordnungen sollen aber nicht etwa etwas Neues, für sich Isoliertes sein, vielmehr herrscht auch zwischen diesen verschiedenen Ordnungen eine „übergreifende" Ordnung, wie zwischen den verschiedenen Beziehungen eine „übergreifende" Beziehung herrscht. Nur durch diese übergreifende Ordnung und Beziehung sind die verschiedenen Ordnungen und Beziehungen überhaupt möglich. Diese übergreifende Beziehung nennt Bauch auch Idee. Damit ist dann gerade das, was Plato das ὄντως ὄν nannte, von Bauch als Geltung gekennzeichnet, wie wir dies auch bei Lask fanden.

3. Dasselbe was Descartes von den mathematischen Dingen sagt, daß sie, obwohl sie nicht wirklich sind, dennoch nicht Nichts sind, lehrt Bauch auch von den Beziehungen; freilich in einem anderen Sinne. Bei mathematischen Gegenständen kann man nämlich von einem „idealen Sein" reden. Dies hält Bauch indes für die Beziehungen nicht statthaft. Die Beziehungen liegen nämlich, wie wir noch sehen werden, nach seiner Auffassung sowohl dem realen als auch dem idealen Sein bereits zugrunde. Da die Beziehung doch auch „Etwas" „ist", so nennt Bauch das „Sein", das „Bestehen" der Beziehung ihre Geltung. „Das Sein der Beziehung ist also ihre Geltung . . . Das „Sein" der Beziehung ist Geltung, bedeutet also gerade, daß dieses „Sein" nicht ein Sein ist, wie man vom Sein im Sinne des Wirklichen, ja selbst noch des „idealen Seins" sprechen könnte, sondern es bezeichnet den allgemeinen Charakter der Beziehung als solcher gerade in ihrer übersubjektiven . . ., weil . . . . die vom Subjekt unabhängige und über dieses hinausweisende Gültigkeit ermöglichenden Bedeutung. Das Sein der Geltung ist also gerade Charakteristik der Beziehung, ist Beziehungsgeltung der Geltungsbeziehung."[1])

4. Es ist daher nichts anderes als konsequent, wenn Bauch jede Beziehung eine Geltungsbeziehung nennt. Denn das Bestehen der Beziehung ist ja von der Beziehung unabtrennbar, und dieses ist eben ihre Geltung. Aber gerade weil jede Beziehung Geltungsbeziehung sein muß, kann die Geltung nicht selbst Beziehung sein. Aber dennoch soll die Geltung nicht beziehungslos sein, denn sonst würde sie ja zu einem „beziehungslosen Sein" gestempelt, was Bauch ja gerade vermeiden will.

5. Die Geltung kann fernerhin niemals ungültig werden, noch jemals ungültig gewesen sein. Bauch kann daher die Hönigswaldsche Auffassung, wonach „Geltung schlechterdings nicht verneint werden kann", da „alle Verneinung . . ., um möglich zu werden, selbst Geltung

[1]) a. a. O. S. 118.

fordert", restlos und bedingungslos akzeptieren. Die Geltung ist „der Gefahr, verneint zu werden, restlos entrückt".[1]) Die Geltungsbeziehungen sind daher nach Bauch „immer in einem seinsüberlegenen und zeitüberlegenen ἐπεκείνα τῆς οὐσίας und ἐπεκείνα τοῦ χρόνου jenseits der Zeit"[2]) zu verstehen. Die Geltungsbeziehungen sind damit als „ewige" charakterisiert. Darum sind sie aber dennoch nicht ohne alle Beziehung auf die Zeit. Denn die Zeit ist für Bauch ebenfalls wie bei Kant ein „systema relationum". Die „Ewigkeit" der Geltungsbeziehungen stellt also keine Negation, sondern nur eine Limitation der Beziehung zur Zeit dar, d. h. die „Unzeitlichkeit" der Geltungsbeziehungen läuft auf eine „Überzeitlichkeit" hinaus; und diese greift selbst in die Zeit hinein, damit dort Gültigkeit überhaupt möglich ist.[3])

Das Reich des λόγος ist das Reich der Geltung. Die Geltungsbeziehung aber umspannt die Sachverhalte zu logischen Urteilen, zur Wahrheit. Das Urteil stellt sich daher für Bauch neben dem Begriff als „Strukturform" der Wahrheit heraus. Das System der Begriffe und Urteile sind aber nach Bauch nicht die einzigen Ordnungen im Gesamtsystem des λόγος, er unterscheidet vielmehr in abwärts verlaufender Stufenfolge noch folgende: transzendentale Aperzeption, Kategoriensystem, Urteile, Begriffe, Naturgesetze und Besonderes.

Wir greifen zunächst das Kategoriensystem heraus, weil wir von da aus den besten Aussichtspunkt zum Verständnis des Ganzen gewinnen können.

§ 58. Kategoriale Funktion und Geltungsbeziehung und der Zusammenhang mit den Empfindungen.

1. Kants Verdienst besteht nach Bauch darin, daß er es unternommen hat, die Kategorien in den Urteilen selbst aufzusuchen. Jedes Urteil stellt nämlich eine Funktion dar. Die Kategorie wird aber von Bauch als „Einheitsfunktion" gefaßt. Es ist demnach in jedem Urteil eine Kategorie, eine kategoriale Funktion enthalten. Damit entfernt sich Bauch bewußt von der Lehre des Aristoteles, der die Kategorie als „oberste Aussageweisen des Seienden" auffaßte, und der nach Bauch nicht von der Aussage als solcher loskomme, da er auch das Urteil nicht in einem streng logischen, sondern teils psychologischen, teils grammatischen Sinne darstelle. Auch zu Lask stellt er sich durch diese Lehre in Gegensatz, der das Seiende als das „Geltungsfremde" auffaßte, während Bauch gerade das Wesen des Seins als Geltungsbeziehung bestimmt.

2. Es ist nun „eine der wichtigsten Einwendungen gegen die Richtigkeit des transzendentalen Idealismus Kants . . . die, das die Wahrnehmungsgegebenheiten, welche den materialen Bestandteil der Natur liefern, ihre Ordnung und Beziehung keineswegs den apriorischen Anschauungs- und Denkformen des die Natur erkennenden Subjektes verdanken, daß sie vielmehr gemäß eigenen Beziehungen und Verhältnissen dem Bewußtsein gegeben werden."[4]) Auch Bauch kennt

---

[1]) a. a. O. S. 402.

[2]) a. a. O. S. 120.

[3]) Vergl. zu § 57, W. W. u. W. S. 41—47, „Die Idee", S. 82 ff., 97 ff., 112—123.

[4]) Geyser a. a. O. S. 100.

diese Schwierigkeit. Dieser hofft er jedoch Herr zu werden durch seine Kategorienlehre. Dadurch aber, daß er die Kategorie als Funktion auffaßt, muß sie mit dem „logischen" Urteil zusammenfallen. „Die Kategorie ist also gar nichts anderes, als was wir früher als Funktion und als Urteilsbeziehung kennengelernt haben."[1]) Auch das Wesen des Begriffes wird von Bauch als Kategorienkomplex aufgefaßt, damit ist auch die Funktionalität des Begriffes dargetan. „Der funktionale Charakter ist der logische Charakter schlechthin, und damit auch der Charakter des Begriffes."[2]) Das Logische stellt aber ein unendliches System von Ordnungen dar, die gegenseitig im Verhältnis der Funktion zueinander stehen. Die eine ist nicht ohne die andere, die andere nicht ohne die eine. Dieses funktionelle Verhältnis läßt Bauch über die Schranken des Logischen hinaustreten auf die Empfindungs- und Wahrnehmungsdaten, d. h. die Ordnung und Beziehung innerhalb der Natur besteht nur dadurch, daß sie mit dem Gesamtsystem des Logischen ein funktionales Verhältnis eingegangen ist. Das Funktionale innerhalb des Logischen wiederholt sich also auch zwischen diesem und der Natur. Dadurch werden die Beziehung und die Ordnung innerhalb der Natur zwar auch von den „Verstandesgesetzen" abhängig gemacht von den „ewigen Geltungsgefügen"; aber auch die logischen Geltungsbeziehungen können keinen Bestand abgesondert von den einzelnen materialen Gegenständen haben. Damit wird auch hier das funktionelle Verhältnis deutlich.

Dadurch treffen die Empfindungen nicht ein völlig unbestimmtes X, ein Chaos, ein „Gewühl" an, sondern ein wohlgeordnetes, vom „objektiven Denken" durchformtes Beziehungsgefüge. Die Empfindungen sind immer Empfindungen von Etwas, und dadurch sind sie selbst in jenem objektiven Geltungszusammenhang eingeordnet.

Es ist daher verständlich, daß Bauch gegenüber Lask bestreitet, daß es ein „logisch Nacktes", eine „logisch amorphe Materialmasse" gebe, wie er es auch als Kants „schlimmsten Fehler" betrachtet, daß er die Lehre vom „Ding an sich" in die Kritik der reinen Vernunft hineingeschleppt habe. Ein „Ding an sich" ist für Bauch eine Fiktion im Sinne Hans Vaihingers. Lask lehre mit Recht, daß das Erkennen das Material in Bestimmungen hineinstellt, in denen es an sich steht, und ihm nur die „theoretische Weihe" erteile.[3]) Aus dieser Laskschen Lehre will Bauch folgern, daß es „logisch Nacktes" nicht gebe, denn Lask gebe ja selbst zu, daß das Material „in Bestimmungen" stehe. Diese Folgerung entbehrt indes der Berechtigung. Sie beruht vielmehr auf der Gleichsetzung von „In-Beziehungen-Stehen" und in „logischen Geltungsbeziehungen-Stehen". Daß dies nicht dasselbe ist, hat Lask klar erkannt. Er hätte allerdings gut daran getan, wenn er anstatt „Bestimmungen", „Bestimmtheiten" geschrieben hätte; dann wäre einer Verkennung seiner Lehre der Boden entzogen gewesen. Daß Lask das auch im Sinne hatte, geht aus dem Ganzen seiner Lehre deutlich hervor. Bauchs Panlogismus wird anderseits gerade in dieser „Ding-an-sich" Lehre vollends deutlich. Mit Hegel ist er nämlich der Überzeugung, daß man „die wertvollen Motive der guten Seite dieser Lehre" nur erkennen könne, wenn man das „wahrhafte Ding an sich . . .

[1]) W. W. u. W. S. 200.
[2]) „Die Idee", S. 72.
[3]) Vergl. oben S. 73 ff., 75 ff., 93 ff.

gerade als den Begriff bezeichnet".[1]) Damit ist die Gleichsetzung von Sein und Denken vollzogen, wenn dabei auch kein Denken im subjektiven, tatsächlichen Sinne, sondern eben im Sinne jener objektiven „ewigen" Geltungsbeziehungen gemeint ist.

3. Bauch geht in seinem Rationalismus indes nicht so weit, daß er die Notwendigkeit der Erfahrung beim Erkennen leugnet. Aber er macht die Erfahrung auch wiederum vom Logos abhängig; durch ihn allein soll sowohl der Gegenstand der Erfahrung, wie diese selbst erst möglich sein. Da nun aber keine Kategorie für sich die Einordnung in diesem Zusammenhang mit dem Besonderen vollziehen kann, so kann nur der Begriff als Ordnungsprinzip in Frage kommen, denn dieser ist ja ein Kategorienkomplex. Der Kategorienzusammenhang bestimmt lediglich, daß die Empfindungen in einem Zusammenhang eingeordnet sind, aber es bleibt dabei noch unbestimmt, „wie sie zusammenhängen. Darum geht das Material in seiner Besonderheit eben auch in keiner Kategorie für sich auf."[2]) Der „Stifter" jenes Kategorienzusammenhangs ist der Begriff. Daher ist es auch der Begriff, der den Gegenstand der Erfahrung und diese selbst erst möglich macht. „Aber das ist nicht der Begriff in seiner Isoliertheit, sondern in seinem affiniten Zusammenhang des unendlichen Ganzen der Begriffe." Da aber auch der Begriff als Funktion aufgefaßt wird, bleibt er „als Begriff sowohl diesem unendlichen Ganzen des Zusammenhanges der Begriffe, wie dem konkreten Gegenstande gegenüber ergänzungsbedürftig. Weil er aber von beiden nicht abgelöst ist, das Ganze der Begriffe zugleich, das Ganze der Bedingungen des Ganzen der Gegenstände ist, ist dieses Ganze Ein Ganzes, das sich nur in Bedingendes und Bedingtes teilt, die seine Glieder sind, als solche sich selber und ihrem Ganzen entgegengesetzt und im Ganzen selber Eines sind."[3]) Daraus geht klar hervor, daß nach Bauch das All überhaupt ein streng zusammenhängendes Kontinuum, in dem Geltendes, Ideales und Wirkliches sich verhalten, wie Bedingendes und Bedingtes mit Funktionscharakter.

4. Es gibt für Bauch daher auch keine abstrakten oder konkrete, sondern höchstens abstrahierende oder konkreszierende Begriffe. Der allgemeine Begriff enthält alle möglichen Besonderungen schon in sich. Der Funktionsverlauf geht also vom Allgemeinen zum Besonderen. Der Begriff der Rose z. B. umfaßt eine „unendliche Komplexion von objektiven Geltungsbeziehungen und in sie eingebetteten Materialien, die auch diese Rose vor meinem Fenster jetzt mitbestimmen. Darum erweist sich der Begriff als das zwar selber nicht wirkliche und nichtkonkrete, aber konkret Wirkliches durch seine Konkreszenz bestimmende allgemeine Prinzip alles besonderen Wirklichen."[4])

5. Mit diesen Ausführungen ist auch das Verhältnis von Denken und Sein, von Wahrheit und Wirklichkeit schon implicite charakterisiert. Denn der Logos soll ja nicht allein die Bedingung der Erfahrung, sondern auch des Gegenstandes der Erfahrung sein. Ein beziehungsloses Sein gibt es für Bauch nicht. Das, was ein Ding ist, ist es immer

---

[1]) a. a. O. S. 193.

[2]) W. W. u. W. S. 236.

[3]) „Die Idee", S. 144.

[4]) a. a. O. S. 101 f., vergl. auch W. W. u. W. S. 283 ff., 287 ff., 370 ff. zur Kritik hierzu u. zu 5 vergl. Geyser a. a. O. S. 100—156.

nur durch diese Geltungsbeziehungen, und ohne diese ist es gar nicht. Das Sein kann nicht ohne das Denken sein, weil „etwas Undenkbares auch unseibar ist."[1]) Das Wirkliche wird daher von Bauch als alles das, was mit den Empfindungen im Zusammenhang steht, definiert. Diese stehen aber, wie wir wissen, mit den Geltungsbeziehungen im Zusammenhang. Aus diesem Grunde kann man bei Bauch eigentlich, streng genommen, von einem Wirklichen nicht sprechen, denn das, was er wirklich nennt, ist gar nicht wirklich, sondern nichts anderes als eine letzte Besonderung des objektiven Denkens, der „ewigen" Geltungsgesetzlichkeit. Dies wird auch nicht durch die Tatsache verdeckt, daß Bauch ausdrücklich sagt „die Sonne, der Mond und die Sterne bestehen gänzlich unabhängig von mir. Sie bestanden, ehe ich selbst bestand, und sie werden bestehen, wenn ich selbst nicht bestehe."[2]) Daraus geht lediglich hervor, daß jene Gegenstände nicht von einem empirischen Subjekt und dessen Denken abhängig sind. Den Satz Leibniz' „Relatio est fundamentum veritatis" führt Bauch in den über: „relatio est fundamentum entis." Die Platonische Lehre, daß das *ὄντως ὄν χωρὶς τῶν ὄντων* liege, hat Bauch dahin weitergeführt, daß er das *ὄντως ὄν* zur Geltung und objektiven Sachbeziehung stempelt, wodurch er glaubt, das Sein des „Dogmatismus" von seiner „Starrheit und Sturheit" befreit zu haben.[3])

Nach diesem Exkurs auf das Problem von Wahrheit und Wirklichkeit, von ratio und Empirie, kehren wir zur Wahrheitsfrage im besonderen wieder zurück, und zwar wollen wir im folgenden die Frage beantworten, wie sich bei Bauch das Verhältnis von Geltung und Wahrheit darstellt.

§ 59. Die Wahrheit als Inhalt der Geltung und die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Gegenstand.

1. Da es auch sittliche, ästhetische etc. Geltung gibt, kann die Geltung nicht mit der Wahrheit zusammenfallen, wohl aber könnte die logische Geltung der Wahrheit gleich sein. Bauch entscheidet diese Frage dahin, daß er sagt, die Wahrheit habe Geltung, nicht aber sei die Wahrheit selbst Geltung. Das Verhältnis zwischen Geltung und Wahrheit bestimmt sich daher als ein solches von Form und Inhalt. Die Geltung ist die Form der Wahrheit. Die Gleichung $3 \times 3 = 9$ soll wahr sein, wenn man sagen kann, sie „gilt", d. h., daß sie Geltung hat. Es gibt also keine Wahrheit ohne Geltung, umgekehrt aber auch keine logische Geltung ohne Wahrheit. Aller Wahrheitsgehalt ist Geltungsbeziehung, aber darum ist noch nicht ohne weiteres alle Geltungsbeziehung schon Wahrheit. Wir wissen, daß dazu erst das „Überspanntsein" zu einem „Umspanntsein" der Sachbeziehungen zu logischem Urteilen geworden sein muß. Die Wahrheit kann daher auch angesehen werden als die Bestimmtheit des zu bestimmenden Sachverhaltes durch die bestimmende Geltungsbeziehung. In diesem Wahrheitsbegriff ist der auch von Leibniz geforderte Relationscharakter bewahrt, wenn auch nicht als Relation zwischen dem Denken des Subjekts und dem

---

[1]) a. a. O. S. 9.

[2]) a. a. O. S. 94.

[3]) Vergl. zu § 58 a. a. O. S. 192—259, 5—15, D. I., S. 72—145, 184—196, 202—209, 244—250.

zu treffenden Sachverhalt, sondern als Relation zwischen objektiven Sachbeziehungen.

2. Darum betont Bauch, von Leibniz inspiriert, eigens, daß die Wahrheit nicht in dem Gedanken liege. Liegt sie daher etwa in den Dingen? Dies zu behaupten, geht auch nicht an. Liegt sie darum nicht doch etwa in dem Gedanken? Aus dieser Antithese konstruiert Bauch folgende Synthese: Die Wahrheit liegt weder in den Gedanken noch in den Dingen, wenn beide wirklich, aber sie liegt sowohl in den Gedanken als auch in den Dingen, wenn beide möglich sind. Damit ist die Wahrheit in das Reich der „ewigen" Geltungsbeziehung verwiesen, denn nichts anders versteht Bauch unter den „möglichen" Gedanken und Dingen Leibniz'.

Den gleichen Sachverhalt drückt Bauch auch durch folgende Dialektik aus: In den „möglichen" Gedanken liegt die Wahrheit der „Wirklichkeit" nach, in den „wirklichen" der „Möglichkeit" nach, denn diese können auch falsch sein.

3. Wir haben bereits früher erwähnt, daß das „logische" Urteil gegenüber dem „tatsächlichen" eine richtunggebende Funktion erfüllt. Das „logische" Urteil „ist" wahr, auf das „tatsächliche" ist die Wahrheit bloß „anwendbar". Bauch unterscheidet daher eine objektive (in den „möglichen" Gedanken) und eine subjektive Seite (in den „wirklichen" Gedanken) der Wahrheit. Auf Grund dieser Unterscheidung spricht er auch von einer Wahrheit und einer Richtigkeit. Die Richtigkeit ist dabei nichts anderes als die Gerichtetheit des „wirklichen" Gedankens nach den „möglichen" Gedanken. Die Wahrheit ist „die Form der Wirklichkeit der Geltung", die „Richtigkeit die Form der Gültigkeit der Wirklichkeit. Richtigkeit ist verwirklichte Wahrheit."[1])

Von dieser Lehre sieht man, daß sie mit der Laskschen Wahrheitsauffassung als „Wahrheit an sich" losgelöst von allem Denken des Subjekts, in enger Beziehung steht. Da nun der „wirkliche" Gedanke sowohl richtig als falsch sein kann, sind Richtigkeit und Falschheit die Verhältnisse, in denen das „wirkliche" Denken zur richtungsgebenden Funktion der Wahrheit stehen kann.

4. Zwischen beiden, zwischen Richtigkeit und Falschheit, schwebt die Frage. Sie ist Erkenntnisaufgabe; sie kann nach Bauch nur bestehen in einem tatsächlichen Subjekt, nicht in einem „Bewußtsein überhaupt", nicht in einem metaphysischen Geiste. Das „fraglose Ja" vertritt bei Rickert wie bei Bauch die Stelle eines „logischen" Urteils, weil hier für keine Frage Platz ist. Da aber die Frage entweder sinnvoll oder sinnlos sein kann, muß sie in Beziehung zur Wahrheit stehen. Diese ist dabei immer schon als übersubjektiv geltend vorausgesetzt.

5. Obwohl Bauch die Wahrheit in das logisierte Gegenstandsgebiet hineinverlegt hat, also in diesem Punkte mit Lask übereinkommt, so unterscheidet sich seine Lehre dennoch von dieser dadurch, daß Bauch einen Unterschied zwischen Wahrheit und Gegenstand macht, wenn auch beide nach ihm darin gleich sind, daß sie für das „tatsächliche" Erkennen als richtunggebende Funktion auftreten. Zu diesem Unterschied gelangt Bauch dadurch, daß er das „Liegen der Wahrheit in Etwas" und die „Wahrheit selbst"[2]) nicht für dasselbe hält. Fernerhin ist dadurch, daß die Falschheit auch richtunggebender Gegenstand des Erkennens sein kann, ein Unterschied zwischen Wahrheit und Gegenstand zugegeben.

---

[1]) W. W. u. W. S. 69.
[2]) a. a. O. S. 86.

Gerade durch dieses Zugeständnis wird die von Bauch vertretene Lehre, daß alles Erkennen ein Erkennen der Wahrheit sei[1]), von ihm selbst an der Wurzel zerstört. Eine Lösung der von ihm selbst geschaffenen Antinomie gibt er indes nicht. Gewiß wird von Bauch ein Unterschied zwischen Wahrheit und Gegenstand gelehrt; aber dadurch, daß das Wesen des Gegenstandes durch die Wahrheit konstituiert sein soll, sind beide doch unzertrennlich miteinander verbunden. Noch deutlicher wird dies dadurch, daß Gegenstandserkenntnis und Wahrheitserkenntnis dasselbe sein sollen, weil im Gegenstande die Wahrheitssachlichkeit liegt und die Wahrheit damit und mit dem Gegenstande erkannt werden soll. Dieses Verknüpftsein von Wahrheit und Gegenstand in seiner Lehre kann Bauch auch dadurch nicht vermindern, daß er sagt, Gegenstand und Wahrheit seien in verschiedenem Sinne vom Subjekt unabhängig, nämlich die Wahrheit als „Geltungsunabhängigkeit" und der Gegenstand als „Tatsachenunabhängigkeit".

6. Es bleibt jedoch dabei, daß alles Erkennen von Gegenständen nur durch das Erkennen der Wahrheit überhaupt möglich sei. Die Wahrheit ist das Regulativ und das Ziel des Erkennens. Aus diesem Ziel- und Subjektsbezogenheitscharakter schließt Bauch nun auf den Aufgabencharakter der Wahrheit. Er kann daher auch verstehen, warum Kant die Wahrheit eine unendliche Aufgabe nannte. Diese Unendlichkeit der Wahrheit darf jedoch nicht dahin verstanden werden, als ob sie ein abgeschlossenes Ganzes wäre, vielmehr soll das Ganze der Wahrheit nur in sich geschlossen sein. Das endliche Subjekt kann daher die „Aufgabe, die Wahrheit zu erkennen, nie zu einem Ende, nie zu einem Abschluß bringen".[2]) Dies soll wiederum nicht so verstanden werden, als ob das Erkennen nie Wahrheit erreichen könnte, denn dann wäre alles Erkennen sinnlos, sondern die Unendlichkeit der Aufgabe soll vielmehr darin liegen, daß die Aufgabe unabschließbar, unbeendbar ist. Wie aber ist es möglich, daß trotz der Unendlichkeit der Wahrheit diese dennoch erreichbar ist? Diese Frage beantwortet Bauch wieder durch die Verknüpfung von Gegenstand und Wahrheit; weil nämlich das unendliche Ganze der Gegenstandsbedingungen das unendliche Ganze der Gegenstände konstituiert, ist die Wahrheit auch in jedem Gegenstande gegenwärtig. Darum ist sie auch in jedem Erkennen jedes Gegenstandes gegenwärtig und konstituiert dieses selbst als Gegenstandserkennen . . . Sie bleibt also für das unendliche Subjekt nicht in unendlicher Ferne, sondern senkt ihre Unendlichkeit in das Endliche ein. Das Unendliche verendlicht sich im Endlichen und zum Endlichen.[3]) Die Wahrheit an sich aber ist nicht nur eine unendliche Aufgabe, das ist sie immer nur für das endliche Subjekt, sondern auch ein unabgeschlossenes Ganzes, das freilich in sich geschlossen ist. Dadurch aber, daß die unendliche Wahrheit in jedes Erkennen eingeht, macht sie dieses zu einem Gliede in jenem unendlichen Erkenntnisprozeß. Wenn also dem Wahrheitsstreben auch kein Ende gesetzt ist, so liegt die Wahrheit dennoch nicht in unendlicher Ferne. Mit dieser Lehre berührt sich Bauch auch mit derjenigen Fichtes vom stetigen Fortgang von Aufgaben zu

---

[1]) Vergl. oben S. 105 ff.
[2]) „Die Idee", S. 156.
[3]) a. a. O. S. 156 f.

Aufgaben, wodurch immer wieder neue Aufgaben entspringen. Auch Hegels Gedanke des „Aufhebens“ kann im Sinne der Bauchschen Lehre gedeutet werden, wenn man das „Aufheben“ nicht im Sinne einer bloßen Überwindung der einen Stufe durch die logisch nachfolgende, sondern als ein Aufbewahren, ein Verwenden jener in dieser usw. versteht.

7. Die Insichgeschlossenheit des unendlichen Wahrheitsganzen offenbart sich für Bauch als das System der Begriffe und dieses als Idee. Die Idee ist „das Ganze der Begriffe, das zugleich mehr ist als bloß die unendliche Summe der Begriffe und der Gegenstände, weil in ihm beide ihre Einheit haben und ebendarum nichts ohne einander sind. Dieses Ganze als Idee ist die Wahrheit selbst.“ [1]) Der Begriff erweist sich daher als Ideen- und Wahrheitsstruktur, der Gegenstand als Ideen- und Wahrheitsstrukturiertes. Anderseits ist die Wahrheit auch nur als „System der Begriffe und als Welt vollständig“. Bauch führt dies auf die Hegelsche Anschauung, „daß die Wahrheit nur in der Einheit der Identität mit der Verschiedenheit vollständig ist“ [2]), zurück.

Diese Gedankengänge wollen wir indes nicht weiter verfolgen. Vielmehr soll der Aufgabencharakter der Wahrheit im folgenden einer weiteren Analyse unterzogen werden, und zwar in der Richtung auf den Wert hin. Bauch will nämlich von der Wahrheit als Aufgabe zu der Wahrheit als Wert gelangen.[3])

§ 60. Die Aufgabe und die Unwirklichkeit der Werte.

1. Auch Bauch ist der Meinung, daß schon Kant den Wertgedanken in das Wahrheitsproblem eingeführt habe, nämlich dadurch, daß er den „Probierstein des Wertes oder Unwertes“ für das Erkennen finden wollte, damit dies selbst „nach seinem Werte oder Unwerte beurteilt werde und unter richtige Schätzung gebracht zu werden“ [4]) vermöge. Ebenso wird die „quaestio iuris“, die Kant gestellt hat, von Bauch für seine Wahrheitsauffassung ausgebeutet. Zunächst erwähnen wir einige für das Wertproblem allgemeinhin notwendige Unterscheidungen. Bei der Analyse des Wertbegriffes ergibt sich für Bauch ein vierfaches:

a) Die Wertbeziehung; diese besteht in einem objektiven Verhältnis zwischen einem besonderen Wirklichen und einem allgemeinen unwirklichen Wert. Daraus geht schon hervor, daß der Wert etwas Unwirkliches und etwas Allgemeines darstellt.

b) Das Wert-Haben; dies ist eine positive Teilhabe an einem Werte und insofern auch ein objektives Verhältnis. Dabei ist die Wertbeziehung Voraussetzung des Werthabens. Der positive Anteil an einem Werte ist in der Wertbeziehung als solcher jedoch nicht enthalten, sondern erst im Wert-Haben. Dieses objektive Verhältnis kann dann im Werten als Wertanerkennen eine subjektive Wendung erfahren. Das Gegenstück des Anerkennens innerhalb des Wertens ist Aberkennen.

---

[1]) a. a. O. S. 139.

[2]) Wissenschaft der Logik, II, S. 29.

[3]) Vergl. zu § 59 W[1]. W. u. W. S. 49—92. „Die Idee“, S. 154—159, 211 f.

[4]) Kr. d. r. V. 2. Aufl. S. 23 u. Bauch: „I. Kant“, S. 120 ff.

c) Das Wertbeziehen; dieses stellt sich nicht die Wertbeziehung als eine objektiv-logische Funktion, sondern als deren subjektiver Ausdruck dar. Wie in der Wertbeziehung nicht notwendig objektiv ein positives Teilhaben am Werte liegen muß, so braucht auch im Wertbeziehen ein solches Teilhaben nicht subjektiv ausgedrückt sein.

d) Das Werten als Wertanerkennen und Wertaberkennen stellt den subjektiven Ausdruck des Wert-Habens bezw. Nichthabens dar. Wie die Wertbeziehung Voraussetzung für das Wert-Haben, so ist das Wertbeziehen Voraussetzung für das Werten. Jedoch ist das Wertbeziehen dabei noch indifferent gegen das Werten als Anerkennen und Aberkennen.

2. Es ging schon aus dieser Wertanalyse hervor, daß der Wert als solcher nie wirklich sein kann. Aber das, was zu den Werten in Beziehung stehen kann, ist nach Bauch stets etwas Wirkliches. Diesen beiden Sätzen scheint Bauch eine axiomatische Geltung zuzusprechen. Während die erste Behauptung immerhin einleuchtend ist, so ist die zweite doch zum wenigsten fraglich. Es wäre nämlich nicht a priori ausgeschlossen, daß auch Unwirkliches zu Werten in Beziehung stünde; man braucht bloß an die Gegenstände der Mathematik zu denken, denen doch auch Bauch nicht ohne weiteres Geltung und damit Wert zuschreibt. Aber selbst wenn alles Unwirkliche seinem Wesen nach ein Wert wäre, dann könnten Werte zu Werten in Beziehung stehen; es ist jedenfalls gar nicht einzusehen, warum dies nicht möglich sein sollte. Die Werte können nun aber verwirklicht werden. Daraus zieht Bauch die Folgerung, daß die Wertverwirklichung die Unwirklichkeit der Werte voraussetze. Diese Wertverwirklichung denkt sich Bauch in Übereinstimmung mit Rickert so, daß nicht die Werte als solche verwirklicht werden, sondern daß die Wirklichkeit nach ihnen gestaltet wird. Die Unwirklichkeit des Wertes ist, wenn auch charakteristisch für ihn, daher nichts anderes als seine Limitation. Suchen wir dagegen nach einer positiven Bestimmung des Wertes, so glaubt Bauch ihn nicht besser als durch seine „Eigentümlichkeit der Aufgabe, der Aufgegebenheit, zum Unterschied und zugleich im Verhältnis der Gegebenheit" charakterisieren zu können. Er stößt daher hier wieder mit der Kantischen Ideenauffassung als „ewiger Aufgabe" zusammen, wodurch Bauch „den Sinn des Wertes selbst adäquat zum Ausdruck" gebracht sieht.

3. Das Wirkliche wird damit als etwas Gegebenes, und der Wert als etwas Aufgegebenes angesehen. Damit tritt Bauch auch in einen Gegensatz zur Marburger Schule des Kantianismus, der das Wirkliche als „aufgegeben" ansieht. Daraus aber, daß der Wert aufgegeben ist, soll hervorgehen, daß der Wert nicht wirklich sein kann, denn sonst brauchte er nicht aufgegeben zu sein.

Ob dies indes so allgemein ausgesprochen werden darf, erscheint zunächst fraglich, da, wenn auch das, was ein bestimmtes Subjekt schon als Aufgabe gelöst hat, für dieses also schon wirklich geworden ist, für ein anderes Subjekt noch ein Unwirkliches und daher Aufgabe bleiben kann, es aber ebenso sicher für das erste Subjekt keine Aufgabe mehr darstellt. Es liegt mithin in dieser Charakterisierung des Unwirklichen als Aufgabe die Gefahr des Subjektivismus verborgen, dem Bauch aber unter allen Umständen entrinnen will, ihm aber dennoch in dieser Weise erliegt. Es sei denn, man begrenzt das Gebiet des Unwirklichen

so enge, daß es für jedes erkennende Subjekt stets unwirklich bleiben muß. Das Unwirkliche aber so zu fassen, würde nicht ohne große Schwierigkeiten abgehen; es würde auch gar nicht im Sinne der Bauchschen Lehre liegen, da ja gerade nach ihm das Reich des Unwirklichen ein unendliches Kontinuum darstellen soll. Andrerseits müßte man aber auch bei jener engen Begrenzung des Unwirklichen mit der Möglichkeit eines solchen Subjektes rechnen, für das das Unwirkliche überhaupt nicht Aufgabe ist. Aus alle dem geht jedoch hervor, welche ungelösten Schwierigkeiten in dem auf den ersten Blick so plausibel klingenden Satz, daß das Unwirkliche als Aufgabe zu bestimmen sei, verborgen liegen, die wir hier bloß andeuten wollten, um grundlegende Bedenken gegen diese Theorie wachzurufen.

4. Indes sind die oben angeführten Einwände Bauchs keineswegs unbekannt, er weiß sehr wohl, daß der Wert als Aufgegebenes eben nur bestehen kann, wenn er einem Subjekte aufgegeben ist, und daß die Wahrheit dadurch eine subjektive Bindung erfahren habe. Um aus dieser Schwierigkeit herauszukommen, unterscheidet Bauch zweierlei: Einmal soll der Aufgabencharakter gewiß den Wertcharakter kennzeichnen, aber nur nach einer Seite hin, nämlich in der Beziehung auf ein Subjekt. Zweitens aber soll dem Subjekt nicht der Wert selbst, sondern die Verwirklichung des Wertes aufgegeben sein.

Was ist von dieser Lösung der Schwierigkeit zu halten? Die Unterscheidung zwischen dem Wert und seiner Verwirklichung, oder wie Rickert es will, die Gestaltung der Wirklichkeit nach dem Werte, mag gewiß richtig und berechtigt sein, sogar auch zweckmäßig. Aber wird dadurch das hier in Frage stehende Problem gelöst? Um die Frage zu entscheiden, ist folgendes zu beachten:

Erstens, wenn die Verwirklichung des Wertes und nicht der Wert aufgegeben ist, dann folgt daraus ohne weiteres nach Bauchs eigener These, daß die Verwirklichung des Wertes, sofern sie aufgegeben ist, selbst nichts Wirkliches sein kann, denn sonst brauchte sie nicht eigens aufgegeben zu sein; sie muß vielmehr etwas Unwirkliches sein, und zwar kann sie dann einen Wert oder ein ideales Sein darstellen. Dies muß grundsätzlich klar sein.

Zweitens. Was ist die Wertverwirklichung nach Bauch? Hierüber verbreitet er sich nicht. Mit dem Werte selbst kann sie nicht zusammenfallen, da Bauch sie eigens davon unterscheidet. Aber sie kann auch nicht in das Reich des idealen Seins fallen, da die Wertverwirklichung ein in der Zeit verlaufendes Geschehen ist, wozu es eines realen Subjektes bedarf.

Drittens. Was folgt daraus? Doch nichts anderes, als daß etwas Wirkliches aufgegeben ist, was offenbar im grellen Widerstreit mit der Lehre der Wertphilosophie steht. Auch hier wird wiederum deutlich, zu welchen Antinomien die werttheoretische Auffassung der Wahrheit, die gewiß nicht wirklich ist, in ihren letzten Konsequenzen führt, und daß mit der Einführung der an sich berechtigten und plausiblen Unterscheidung zwischen Wert und Wertverwirklichung das Problem, das Bauch sich selber geschaffen hat, nicht gelöst wird.

Die Sachlage wird auch dadurch nicht geändert, daß Bauch den Gehalt des Wertes positiv als objektive Geltung bestimmt, die unabhängig von der Verwirklichung bestehen soll. Wie wenig aber die Unterscheidung von Wert und Wertverwirklichung für die Problemlösung zu leisten vermag, geht noch daraus hervor, daß andrerseits auch der Gehalt wieder Inhalt der Aufgabe werden soll. Der

Wert „ist Aufgabe, insofern sein Gehalt selbst Inhalt der Aufgabe oder einem Subjekte in einem Sollen der Darstellung aufgegeben ist zur Verwirklichung". [1]) Allerdings soll der Wert, dessen Gehalt Inhalt der Aufgabe ist, kein „reiner" Wert sein; er bleibt als solcher aber immer noch ein Wert. Man kann daher viererlei unterscheiden:

a) die reine Geltung und den Gehalt des Wertes,
b) die aufgegebene Darstellung dieses Gehaltes,
c) den „reinen" Wert als reine Geltung,
d) den „unreinen" Wert als Aufgabe.

Die Aufgabe tritt damit vermittelnd zwischen den „reinen" Wert und die Wirklichkeit. Der Wert ist dabei sinngebend, die Aufgabe Geben und Empfangen vermittelnd. Da die Wahrheit von Bauch bereits als Aufgabe hingestellt wurde, glaubt er ihren Wertcharakter bewiesen. Aber auch die Wirklichkeit kann nicht ohne einen Wertgehalt bestehen, den sie vom „reinen" Wert empfängt. Das funktionale Verhältnis, wie es sich innerhalb des Logischen zeigte, wiederholt sich daher zwischen dem Wert und der Wirklichkeit.

5. Daß aber mit der Wertauffassung der Wahrheit die Gefahr des Psychologismus in die Wahrheitslehre hineingetragen werden kann, gibt auch Bauch zu. Selbst Windelband ist nach Bauchs Ansicht dieser Gefahr erlegen, da er in der „Funktion des normativen Bewußtseins" nichts anderes als „eine Auswahl unter den Bewegungen des naturnotwendigen Seelenlebens, um die einen zu billigen, die andern zu verwerfen", [2]) versteht. Um dieser psychologistischen Gefahr zu entgehen, stellt Bauch den Sachverhalt gerade umgekehrt dar als Windelband, nach dem die logische Norm und der Begriff vermöge seiner „Allgemeingültigkeit" nur eine „Selektion" aus den Naturgesetzen der psychologischen Sphäre ist. Bauch sieht aber gerade umgekehrt im Naturgesetz „ein Segment des Begriffes . . ., in dem objektive Geltung, nicht bloß Allgemeingültigkeit liegt". [3])

Der Aufgabencharakter soll erst vollends deutlich werden an der Wissenschaft, denn diese will Wahrheit erkennen und nichts als Wahrheit. „Und weil sie . . . rein als Wahrheit, d. h. um ihrer selbst willen, von der Wissenschaft gesucht werden kann, ebendarum ist sie auch rein als solche ein Wert und die Aufgabe der Wissenschaft schlechthin. Dieser ihr Aufgabencharakter tritt um so strenger zutage, je strenger die Wissenschaft sich gestaltet." [4]) Auch das vorwissenschaftliche Denken kann schon einsehen, daß es die Wahrheit mühsam suchen muß, daß sie ihm nicht einfach gegeben ist. Hierdurch entsteht indes wieder ein neues Problem, nämlich, ob die Wahrheit oder die Erkenntnis der Wahrheit aufgegeben ist? Sehen wir zu, welche Lösung ihm Bauch gibt.

6. Bauch stimmt der Unterscheidung zwischen Wahrheit und Erkenntnis der Wahrheit zu, unterscheidet jedoch seinerseits eine Erkenntnis im objektiven Sinne als „Inbegriff der Geltungsbeziehungen" und ein Erkennen im subjektiven, tatsächlichen Sinne. Die Erkenntnis ist dabei die Grundlage des Erkennens. Die Geltungsbeziehungen sind in die Wahrheit verflochten, da ja die Wahrheit das „Umspanntsein des Sachverhaltes durch Geltungsbeziehungen" darstellen soll. Wenn man daher die Erkenntnis der Wahrheit als Aufgabe begreift, so muß erst recht die Wahrheit, wenn auch in einem anderen Sinne als Aufgabe angesehen werden. Denn die Erkenntnis ist immer nur ein Glied innerhalb der Wahrheit.

---

[1]) a. a. O. S. 417.
[2]) Präludien II, S. 74, vgl. auch oben S. 19 ff., 22 ff.
[3]) a. a. O. S. 474.
[4]) a. a. O. S. 476.

Formal gesehen können wir uns mit der Lösung des Problems einverstanden erklären, da man die Definition der Erkenntnis als übersubjektiv dem Erkennen gegenüber gelten lassen kann. Aber das Problem scheint falsch formuliert: anstatt zu sagen: „Wird nicht die Erkenntnis der Wahrheit und nicht die Wahrheit aufgegeben", müßte es vielmehr lauten: „Wird nicht das Erkennen der Wahrheit aufgegeben?" Denn, wenn man auch sagt, die Wissenschaft habe es mit der Erkenntnis der Wahrheit zu tun, so soll das doch nichts anderes heißen, als daß sie die Wahrheit erkennen will. Man muß daher von einem Erkennen der Wahrheit in der Wissenschaft reden und nicht von einer Erkenntnis der Wahrheit. Eine Erkenntnis der Wahrheit gibt es überhaupt nicht; es gibt nur eine Erkenntnis und eine Wahrheit und auch ein Erkennen der Wahrheit, denn im Begriff des Erkennens ist erst ein Subjekt enthalten, nicht aber im Begriff der Erkenntnis. Die Lösung dieses so formulierten Problems dürfte Bauch jedoch größere Schwierigkeiten machen als die des ersteren, das sich nunmehr als Scheinproblem herausgestellt hat. Im Grunde genommen treten nämlich in diesem zweiten Problem dieselben Hindernisse in den Weg, die sich bei der Behandlung von Wert und Wertverwirklichung als Aufgabe einstellten, denn dieses Problem ist das zugrunde liegende.

Der Aufgabencharakter der Wahrheit liegt demnach nach Bauch darin, daß es der Sinn des Denkens ist, durch Gültigkeit ein Erkennen zu werden. Dadurch aber, daß die Wahrheit durch ihre objektive Geltung Gültigkeit erlangt, soll der Wertcharakter der Wahrheit begründet sein. „Selbst der bedürftigste Satz hat, um sinnvoll zu sein, dieses Ziel der Wahrheit, wie er die Wahrheit als Voraussetzung hat. Und gerade als vom Subjekt unabhängige Voraussetzung zeigt sie sich als Wert, wie sie auch nur als unabhängige Wertvoraussetzung Ziel und subjektsbezogene Aufgabe sein kann. Sie ist also Voraussetzung und Ziel zugleich: Voraussetzung als Wert und Ziel als Aufgabe."[1]) Hier taucht somit der von Cohn urgierte Gedanke von der Wahrheit als Voraussetzung und Ziel des Erkennens wieder auf. Der Wertcharakter der Wahrheit wird also auch bei Bauch durch die Geltung der Wahrheit begründet. „Geltung Besitzendes aber heißt im philosophischen Sinne: Wert."[1])

Es erübrigt sich jetzt, noch das Verhältnis der Wahrheit zu den andern Werten zu untersuchen.

§ 61. Die Wahrheit und das Problem der Wertkategorien.

1. Wir hatten schon einmal Gelegenheit, festzustellen, daß Kant den Primat des Ethos vor dem Logos gelehrt hat. Auch Bauch stimmt ebenso wie Cohn dieser Kantischen Lehre zu, da der Wahrheitswert ein engeres Gebiet als der ethische Wert habe, weil er sich ja nur auf theoretischem Gebiet darstellen kann. Bauch versteht jedoch den Primat dahin, daß er ihn als einen generellen, als einen solchen aller species der verschiedenen Wertkategorien ansieht. Dadurch werden aber wieder neue Probleme geschaffen: es entsteht nämlich erstens die Frage, ob dadurch nicht das Spezifische des ethischen Wertes vor dem Werte überhaupt verloren gehe. Und ist zweitens nicht der „Wahrheitswert" Voraussetzung für alle Wissenschaft von allen andern Werten? Umfaßt darum der „logische" Wert nicht alle andern?

[1]) D. I. S. 162; vergl. zu § 60 W. W. u. W. S. 467—78; D. I. S. 160—172.

Das erste Problem will Bauch dadurch lösen, daß er lehrt, es gebe eigentlich kein spezifisch Ethisches im strengen Sinne. Dann ist allerdings der ethische Wert nicht durch eine spezifische Differenz vom Werte überhaupt verschieden. Der Wert überhaupt ist die „Möglichkeitsbedingung aller spezifischen Wertdifferenzierung". Dies muß aber auch der ethische Wert sein, da er ja in seiner Subjektsbezogenheit für alles Tun wertbestimmend sein soll.

Um die zweite Frage beantworten zu können, unterscheidet Bauch zunächst eine theoretische Philosophie und Vernunft und eine praktische Philosophie und Vernunft. Dadurch gestalten sich nämlich die beiden Primate in einen „Wertprimat" und einen „Erkenntnisprimat" um. Aber diese Unterscheidung würde nur eine neue Antithese liefern, nämlich die, daß auf der einen Seite der „logische Wert" das Wertganze umspannt, auf der andern Seite jener aber von diesem umspannt würde. Hier kann Bauch sich nur dadurch helfen, daß er dem „Umspanntsein" in beiden Fällen eine verschiedene Bedeutung beilegt. So soll denn die Wahrheit das Wertganze als Geltungsganzes umspannen. Geltungs- und Wertganzes stellen dabei dasselbe Ganze dar, nur in verschiedener Dimension. Auf der andern Seite ist die Wahrheit in das Wertganze eingeordnet. Wahrheit ist nämlich noch nicht mit wissenschaftlicher Wahrheit gleichbedeutend, d. h. die wissenschaftliche Wahrheit ist noch nicht das Ganze der Wahrheit, wie auch der moralische Wert noch nicht das ethische Wertganze darstellen soll. Dadurch aber, daß die Wahrheit, wenn auch nur nach einer bestimmten Dimension angenommen, das Wertganze darstellt, soll wiederum offenbar werden, daß die Wahrheit in ihren Strukturformen die Wirklichkeit konstituiert. Hierdurch aber hat Bauch wiederum ein neues Problem geschaffen: das Problem des Irrtums.

2. Es ist nämlich gar nicht einzusehen, wie, da alles Wirkliche nach der Wahrheit gerichtet, ja durch die Wahrheit geschaffen ist, der Irrtum überhaupt noch möglich ist. Wir glauben aber, daß gerade durch diese Schwierigkeit die Lehre Bauchs von der Wahrheit als Wirklichkeitsschöpferin erschüttert werden kann, und daß auch Bauch selbst an dieser Stelle zu Konzessionen gezwungen wird, die durchaus nicht im Sinne seiner Gesamtlehre liegen. Er schreibt nämlich: „Denn wenn auch zugegeben ist, daß alles Wirkliche, insofern es durch die Wahrheit und deren Strukturformen bedingt ist, auch danach gerichtet ist, so kann das doch nicht bedeuten, daß nun auch das wirkliche Denken gleich in dem Sinne nach der Wahrheit gerichtet ist, daß es immer richtig, Irrtum also unmöglich ist"[1]). Er unterscheidet daher zwei Arten von „Gerichtetheit": einmal eine „objektive Seinsgerichtetheit" und eine „subjektive Gültigkeitsgerichtetheit". Im ersten Sinne soll alles Wirkliche nach der Wahrheit gerichtet sein, insofern es durch sie konstituiert sei. Im zweiten soll allein das Bewußtsein nach der Wahrheit gerichtet sein, insofern es sie erkennt. Aber auch diese Unterscheidung kann nicht in der Lage sein, den Rückzug gegenüber der idealistischen Theorie zu verdecken.

3. Die Kategorien wurden von Bauch als Gegenstandskonstituentien dargestellt. Analog bestimmt er daher den Begriff der Wertkategorie „als Konstitution von werthaften Bestimmungen".[2]) Die Wertkategorie

[1]) a. a. O. S. 488.
[2]) „Die Idee", S. 213.

unterscheidet sich jedoch von den anderen Kategorien dadurch, daß der Wert gegenüber der Wertkategorie etwas Allgemeines und Umfassendes, ein Ganzes bedeutet, „in dem die Wertkategorie selbst ein Glied ist".[1]) Bauch folgert dies daraus, daß auch in jeder konkreten Gestalt irgendeiner zeitlichen, endlichen Aufgabe eine Komplexion von Wertbestimmungen vorliegt, die nur durch einen Komplex von sie bestimmenden Wertkategorien eben bestimmt sein kann".[1]) Jedem Wert müssen aber unendlich viele Wertkategorien zugeordnet sein. Bauch kommt zu dieser Behauptung durch Zuhilfenahme des Begriffes des Ideals. Er versteht nämlich darunter eine „Synthese von endlicher und unendlicher Aufgabe"[1]), „das Gesetz der Projektion des Endlichen ins Unendliche und des Unendlichen aufs Endliche".[2]) Hierdurch allein sieht er einen Fortgang von Aufgabe zu Aufgabe ins Unendliche gewährleistet. Jede Aufgabe hat aber nun eine charakteristische Eigenbedeutung, wodurch ihre Werthaftigkeit bestimmt wird. Diese wird wiederum von einer Komplexion von Wertkategorien bestimmt. Die Komplexion kann daher unendliche viele Gestaltungen erfahren. Weil jedoch „im Fortgang von endlicher zu unendlicher Aufgabe ins Unendliche eben selber unendliche viele (Komplexionen) möglich sind und keine restlos mit irgendeiner andern . . . identisch sein kann", daher muß es auch der Wertkategorien für jeden Wert unendlich viele"[1]) geben. Dies folgt letztlich daraus, daß es nach Bauch eben unendliche viele Komplexionen gibt. Von hier aus ist denn auch der Gedanke der Wertkontinuation ein sehr naheliegender. Wert, Wertkategorie und die „konkreten Schichtungsverhältnisse der Werthaftigkeit sind nicht dasselbe", sie können aber auch nicht auseinanderfallen, sondern müssen „einen durchgängigen Wechselbezug" bilden, „der sich vom Gedanken des Ideals aus als ein solcher der Wertkontinuation verstehen läßt."[3]) Bauch will damit nicht die Eigenbedeutung der Werte verwischen, sondern nur einen „Werthiatus" vermeiden. Daß aber eine solche Wertkontinuation unumgänglich notwendig ist, scheinen ihm auch der Gedanke der καλοκαγαθία der Griechen und Schillers Forderung von der „Totalität des Charakters" zu lehren, woraus hervorgeht, daß das Konkrete Werthaftigkeiten von verschiedenen Wertgebieten vereinigen kann.

4. Die Wahrheit ist gegenstandskonstituierend und damit Gegenstandskategorie. Die Wahrheit ist aber auch ein Wert. Daher müssen ihre Kategorien auch Wertkategorien sein. Wird damit aber nicht die von Bauch gemachte Unterscheidung zwischen Gegenstands- und Wertkategorien hinfällig? Bauch glaubt: nicht. Damit will er jedoch nicht gesagt haben, daß sich im Reiche der Wahrheit zwei auseinander fallende Kategoriengruppen von Gegenstands- und Wertkategorien befänden, sondern nur, daß das Ganze der Wahrheitskategorien „sich nach den verschiedenen funktionalen Dimensionen der Gegenstandskonstitution und Werthaftigkeitsbestimmung erstreckt."[4]) Bauch kann nämlich aus dem einen Grunde hier keine zwei verschiedenen Kategorienreiche konstituieren, weil dann gar nicht einzusehen wäre, wie die Gegenstandskategorien und Wertkategorien sich zur Konstituierung

[1]) a. a. O. S. 229.
[2]) a. a. O. S. 226.
[3]) a. a. O. S. 230.
[4]) a. a. O. S. 236.

der Wirklichkeit und zur Bestimmung der Werthaftigkeit wieder zusammenfinden sollten. Das eine gehört dem Gegenstandsbereiche, das andere dem Erkenntnisbereiche an. Beide dürfen aber nach Bauch keinesfalls voneinander getrennt werden.

Aber auch das System der Werte, das Wertkontinuum ist letzten Endes nichts anderes als das unendliche Ganze des Logos. Der λόγος und das Leben finden ihre Einheit im Ich. Die „Gesetzlichkeit des Geistes" lebt in jeder Erscheinung, weil in jeder Erscheinung eben der Logos offenbar wird, weil jede aus seinem Wesen heraustritt und aus ihm heraustreten muß, um eben Erscheinung zu sein. Aber sie kann aus ihm nicht heraustreten, ohne daß dieses ihr Wesen mit in sie eintritt, ohne daß in sie eingeht das Ich, das die Wahrheit und das Leben ist. Dieses lebt in ihr, sie lebt in ihm. Sie leben dasselbe Leben, nur daß eine als ein Selbst, das andere als das Andere eines Selbst, aber so, daß das Selbst und das Andere nicht ohne einander sind. Vielmehr sind sie das Ein-Ander selbst, das Einheit und Spannung zugleich von Werttotalität und Wirklichkeitstotalität ist."[1])

In diesen Sätzen mag der Panlogismus Bauchs zur höchsten Einheit im Gesamtsystem des All geworden sein. Ja noch mehr: das All ist der Logos und das All ist Logophanie, das All ist die Evolution des Logos, da es das Wesen des Logos ist, zu evolutionieren. Der Panlogismus feiert also seine Vollendung in der Evolution des Logos, in der Logophanie.

7. Kapitel.

Die Lehre von der Wahrheit bei anderen der Schule angehörigen oder nahestehenden Philosophen.

Mit der Darstellung der Lehre Bauchs haben wir die Behandlung des Wahrheitsproblems eigentlich schon abgeschlossen. In der Tat läßt sich von der Lehre Windelbands zu derjenigen von Bauch ein kontinuierlicher Fortgang beobachten. Die wichtigsten und notwendigen Glieder dieses Ideenzusammenhanges sind in den vorigen Kapiteln zur Darstellung gelangt. Die Behandlung der Lehre der in diesem Kapitel zur Sprache kommenden Philosophen erhält daher gegenüber den vorangehenden eine sekundäre Bedeutung. Aus diesem Grunde ist die Darstellung auch in der bewußt fragmentarischen Kürze gehalten.

§ 62. Broder Christiansen.

1. In Broder Christiansen haben wir einen der ersten Rickertschüler vor uns. Für Christiansen ist die Wahrheit uns zwar gegeben, aber als Aufgabe, als Ziel und Zweck des Urteilens. Das Urteilen ist daher nichts anderes als der Versuch der Lösung dieser Aufgabe. Das Urteil aber ist Wertbeurteilung. Diese ist wiederum Bejahen oder Verneinen als Anerkennen. Auch Christiansen kennt einen doppelten Wahrheitsbegriff. Wahrheit im subjektiven Sinne als Richtigkeit und im objektiven Sinne als dessen Objektskorrelat. „Wenn ich von der Wahrheit eines Urteils rede, so habe ich einen

[1]) a. a. O. S. 263 ff., vergl. zu § 61 W. W. u. W. S. 478—489; „Die Idee", S. 212—236.

andern Wahrheitsbegriff, als wenn ich sage, daß in einem Urteil dem Objekt ein Wahrheitswert beigelegt wird, und der Wert der Beurteilung hat zwar seine Beziehung zum Werte des Objektes, ist aber mit diesem doch nicht identisch. Man muß daher einen Wert der Beurteilung vom Wert des theoretischen Objektes unterscheiden."[1]) Die Wahrheit im eigentlichen Sinne ist daher der Wert des Objektes, die Richtigkeit der Wert der Beurteilung. Daher stellt das Urteil nichts anderes, als eine Stellungnahme zum Wahrheitswerte des theoretischen Objektes dar. Es wird hier ohne weiteres deutlich, daß die Lask-Bauchschen Gedankengänge bei Christiansen bereits in ihren Elementen vorgebildet sind.

2. Die Aufgabe des Erkennens ist daher nach Christiansen eine doppelte: erstens den Wahrheitswert des theoretischen Objektes richtig zu beurteilen und zweitens die theoretischen Objekte so umzuformen, daß ihnen ein positiver Wert beigelegt werden kann. Wahr sein heißt daher, absoluten Wert haben, anerkannt werden sollen. Etwas als wahr anerkennen heißt demnach: anerkennen, daß etwas anerkannt werden soll. Darin sieht auch Christiansen den Sinn der Beurteilung.

Es fällt indes auf, daß Christiansen richtigerweise hier stets von einer Beurteilung redet, während aber auch er das Urteil, das noch das Primäre ist, aus dem Spiele läßt.

Um aber richtig urteilen zu können, postuliert auch Christiansen ein Bewußtsein vom Werte des Objektes; und nach diesem Bewußtsein soll unser Urteilen sich richten, in ihm sollen es gegründet sein. Dieses unmittelbare Bewußtsein vom Wert wird aber als „Gefühl" bestimmt. Die Möglichkeit der richtigen Beurteilung setzt daher eine „gefühlsmäßige Erfassung des Wahrheitswertes voraus. Wer das Wahrheitsgefühl leugnen wollte, würde es mit diesem seinen Urteil doch wieder voraussetzen, wenn er den Anspruch erhebt, richtig zu urteilen; es läßt sich also nicht leugnen".[2]) Dieses Wahrheitsgefühl wird dann weiterhin als unmittelbares Bewußtsein davon gekennzeichnet, wie geurteilt werden soll, welche Stellungnahme notwendig ist. Das Wahrheitsgefühl ist den Gefühlen verwandt, die Richtschnur für das ethische Urteilen sind. Wenn man ein ethisches Gewissen annehmen darf, so muß man auch ein intellektuelles annehmen. Die Aufgabe des Erkennens lautet daher nach Christiansen: „Urteile nach deinem Gewissen!"[3])

3. In seinem größeren Werke der „Kantkritik" versucht Christiansen von der kantischen Philosophie wiederum zur Metaphysik zu gelangen, wenn auch unter scharfer Pointierung des Wertgedankens. Die Erfahrungen „einer Überwelt" werden, „wenn sie endlich aus dem Glauben der Religionen hinüberlangen ins Wissen, durch das Tor eingehen, das die Erkenntnistheorie öffnet, und, bis sie zu Eigenem reif sind, sich tragen lassen als letzte Blüte und Frucht der Philosophie."[4])

§ 63. Gottlob Frege.

1. Man kann Gottlob Frege nicht im strengen Sinne zu den Wertphilosophen rechnen; auch ist er mehr als Mathematiker bekannt. Wir erwähnen seine Lehre aber deshalb hier, weil, wie wir sahen, Bauch vielfach von Frege beeinflußt ist,

[1]) „Erkenntnistheorie und Psychologie des Erkennens", Hanau 1902.
[2]) a. a. O.
[3]) a. a. O. S. 27.
[4]) Kritik der Kantischen Erkenntnislehre, Bln. 1912, S. 177.

besonders in der Lehre vom „objektiven Gedanken". In der Wahrheitslehre geht Frege indes noch einen Schritt weiter als Bauch, indem er aus dem Begriff der Wahrheit jegliche Beziehung entfernt.

Frege entnimmt die Gesetze des Fürwahrhaltens, des Denkens, Urteilens und Schließens den Gesetzen des Wahrseins. Was kann aber wahr sein? Etwa ein Bild, Vorstellungen, Gesetze oder Gedanken? Das Bild will Frege nur wahr nennen, wenn man damit eine Absicht verbinde. Dann wäre die Wahrheit eine Übereinstimmung des Gebildeten mit dem Bilde. Die Übereinstimmung aber ist eine Beziehung. Die Wahrheit kann für Frege aber keine Beziehung sein, weil das Wort „wahr" sich für ihn nicht als Beziehungswort darstellt. Frege schreibt das Wahrsein daher dem Sinn des Satzes, der ein objektives An-Sich ist, zu. Von einem Übereinstimmen von Gedanken und Sachverhalt kann daher im Wahrheitsbegriff Freges keine Rede sein. Das, worin die Wahrheit überhaupt vorkommen kann, wird von Frege Gedanke genannt. Dies ist der Berührungspunkt Freges mit Leibniz und Bauch.

2. Auf Grund dieser Lehre unterscheidet Frege: erstens das Fassen des Gedankens als Denken, die Anerkennung der Wahrheit eines Gedankens als Urteilen und drittens die Kundgebung dieses Urteils als Behauptung. Die Anerkennungslehre bringt Frege aber in enge Beziehung zur badischen Wertphilosophie überhaupt.[1])

§ 64. Arthur Liebert.

1. Auch Arthur Liebert steht dem badischen Kantianismus nicht so nahe; man könnte ihn vielmehr zur Marburger Schule rechnen. Da er aber in der Philosophie keine Seinslehre, sondern eine Geltungslehre sieht, kommt doch immerhin eine gewisse Verwandtschaft mit der badischen Wertphilosophie zum Ausdruck. Auch Liebert findet den Sinn des Seins im Gelten oder im Wert. Jedoch lehnt er den Begriff des Sollens als für die Geltungslehre grundlegend ab. Die Geltung bedeutet vielmehr auch für ihn kein Abstraktum des Seins oder dessen Negation, sondern „Bejahung in der Richtung auf seine Ergänzung und Erhebung über den Standpunkt der nackten Faktizität"[2]), zur Inhaltlichkeit, zum Gehalt des Seins. Den abschließenden Begriff des Geltens findet Liebert im Sinne der Marburger Schule im System. Daher ist die Setzung des Seins auch nichts anderes, als der „Ausdruck einer systematischen Ordnung". Geltung bedeutet demnach, daß das Sein einen bestimmten Ort im System hat.

2. Auch bei Liebert findet sich eine Wendung zur Metaphysik, wenn er auch die Metaphysik als Wissenschaftsproblem behandelt. Das Problematische nimmt dabei bei ihm die Stellung einer besonderen Kategorie ein.

§ 65. Richard Kroner.

1. Bauchsche Gedanken vom „objektiven Begriff und Urteil" finden sich bei Richard Kroner. Diese halten ihren Sinn nur durch die Bejahung, die „sich in der Anerkennung eines Sollens kundgibt".[3]) In einer Synthese zwischen dem Sigwartschen Psychologismus und

---

[1]) Der Gedanke (Beitr. z. Ph. d. Dt. Ideals. I, 2).

[2]) Das Problem der Geltung 1906, 2. Aufl. 1920, Der Geltungswert der Metaphysik 1915.

[3]) Über logische und ästhetische Allgemeingültigkeit, Frbg. 1908, S. XII.

Husserls „Reiner Logik“ gelangt Kroner zur Wahrheit als Wert, im Gegensatz zu Husserl, der die Wahrheit ein ideales Sein nennt. „Auch das Wahre trägt den Stempel des philosophischen Werturteils an sich und läßt sich nicht anders definieren, als daß es dasjenige sei, was gedacht werden soll, nur weil es gedacht werden soll.“[1])

2. Durch die Übernahme des Hegelschen Panlogismus verrät Kroners Denken Ähnlichkeiten mit der Bauchschen Philosophie. „Wer das Gelten gewissermaßen zu einer Eigenschaft der Inhalte macht, für den wird die Wahrheit wieder, wie für Hegel zur Substanz, zum Sein, und sie muß dazu werden.“[2]) Kroner bestimmt den Wahrheitsbegriff also ganz im Sinne des Kantianismus als „formale Allgemeingültigkeit“. Die „Allgemeingültigkeit des Denkens“ aber ist „mit dem Begriff des Sollens unlöslich verknüpft“.[3])

3. Der Gegenstand der Erkenntnis ist für Kroner in Übereinstimmung mit Rickert, dessen Schüler er ist, ein transzendentes Sollen. Das Wahre ist objektiv, das Falsche subjektiv. „Wahr ist das, was gedacht werden soll, oder mit anderen Worten: was ein fingiertes ideales Subjekt bejaht, das nur urteilt, wie geurteilt werden soll. Hierin vollendet sich für uns der Begriff der logischen Allgemeingültigkeit.“[4])

§ 66. Fritz Münch.

1. Als Schüler Bauchs ist in Fritz Münch dem badischen Kantianismus ein sachkundiger Interpret entstanden. Auch er hat die „kopernikanische Wendung“ Kants mitgemacht, die er dahin versteht, daß man den Sinn, das εἶδος, die Form, die auch ihm als vornehmster Gegenstand philosophischer Forschung gilt, nicht aus dem Sein, sondern umgekehrt das Sein nur aus dem Sinn begreifen könne. (S. 4.)

2. „Das Problem der Wahrheit ist ein Formproblem, d. h. Sinnproblem.“ Der Sinn ist aber ein „Grundwert in schlechthinniger Geltungsform“. Die Geltung soll dabei das formale, der Sinn-Wert das inhaltliche Moment des für alle Transzendentalphilosophie unentbehrlichen Begriffspaares von Geltung und Wert (Sinn) darstellen. (S. 36.)

3. In Anlehnung an die Bauchsche Wirklichkeitsauffassung bestimmt auch Münch den Begriff der Wirklichkeit durch den eines funktionalen Verhältnisses. Die „Wirklichkeit“ wird von ihm als „Funktion der Erkenntnis“ bezeichnet. „Wirklichkeit ist ein Begriff für ein bestimmtes, funktionales Verhältnis vom Wirklichen: Dieser Begriff ist das logisch bestimmende und begründende Prinzip für die Geltungskonstitution des Wirklichen.“ (S. 42 f.).

4. Damit wird also auch von Münch eine Priorität des Geltens vor dem Sein gelehrt.

Auch die Lask-Bauchschen Unterscheidungen zwischen einer „Wahrheit an sich“ und der in den Subjekten realisierten „Wahrheit“ findet sich bei Münch wieder. „Wahrheit ist ein ganz bestimmtes Sinn-

---

[1]) a. a. O. S. 7.
[2]) a. a. O. S. 9.
[3]) a. a. O. S. 11.
[4]) a. a. O. S. 22 vergl. weiterhin: „Anschauung und Denken“, Logos XIII. Als weitere Rickertschüler sind zu nennen: Sergius Hessen (Petersburg); Individuelle Kausalität, Bl. 1909. Lenore Riepke-Kühnlis (Lehrbuch der Geschichtsphilosophie). Bln. 1915; Einführung in das System der Religionsphilosophie, Tüb. 1917; Problem der Ethik, Tüb. 1918. Allgemein geschichts-philosophisch interessiert. Wilhelm Metzger.

gefüge, eine spezifische idealkategoriale Formung von Inhalten, das Anspruch erhebt, für alle auf Erfassung des Grundwertes „Wahrheit sich einstellenden Subjekte zu gelten, weil es einen sachlichen Zusammenhang der Inhalte selbst konstituiert und ausdrückt". (S. 111 ff.)

5. Münch will mit Hilfe der Transzendental-Philosophie letztlich zu einer Weltanschauung gelangen. Bei diesem Unternehmen kommt ihm die „transzendentale Theorie der Geschichte" zu Hilfe. Die Geschichte aber bedeutet für Münch einen kontinuierlichen Prozeß „der Entfaltung des reinen Logos in einem System von Ideen."[1]) In den Ideen liegt das Ding an sich verborgen. Die „Möglichkeitsbedingung aller Sinnzusammenhänge überhaupt" liegt im Logos, der sich „als konkrete Vernunft" unter religiösem Aspekt zum „Theos", zum „Gott" gestaltet. Er ist die Einheit von Wirklichkeit und Wert, er ist transzendentale Wertwirklichkeit. Gott ist das Kontinuum des Wirklichen überhaupt.

Jedoch ist es unerlaubt, als Philosoph zu glauben, in den Tatsachen unmittelbar einen Wert erleben zu können, dies ist allein dem religiösen Verhalten eigen. Die kritische Philosophie kann vielmehr nur durch die „quaestio iuris" zu den Werten gelangen.

§ 67. Richard Hönigswald.

1. Obwohl Richard Hönigswald seine philosophische Entwicklung nicht von der badischen Wertphilosophie aus genommen hat, sondern vielmehr als Schüler Aloys Riehls von der realistischen Richtung im modernen Kantianismus herkommt, ist doch gerade Hönigswald zu einem bedeutenden spiritus auctor et rector der Gedankenentwicklung in der badischen Schule geworden. Weil aber die Lehre Hönigswalds eine so große Ähnlichkeit mit derjenigen Bauchs aufweist, und jener als Schüler Riehls gilt, kommt Hönigswald erst an dieser Stelle zur Sprache, und zwar können wir uns aus den oben angedeuteten Gründen ebenfalls kurz fassen.

Auch für Hönigswald gibt es in der wissenschaftlichen Philosophie kein umfassenderes Problem als das der Geltung, und keine größere Leistung, als seine sachgemäße Exposition und Lösung. Wo „Wahrheit" in irgendeinem Sinne des Wortes ist, da ist auch Geltung; und zwar nicht nur, sofern „Wahrheit" „gilt" oder gelten soll, sondern insofern Wahrheit Geltung ist.[2])

2. Die Wahrheit besteht aber nicht nur auf dem erkenntnismäßigen Geltungsgebiet, sondern auf jedwedem Geltungsgebiet überhaupt. Daß es aber sowohl innerhalb der Erkenntnis verschiedene Wahrheiten und die Wahrheit in verschiedenen Geltungsgebieten bestehen kann, dafür sieht Hönigswald den Grund in der Idee im Platonischen Sinne. „Die platonische Idee ist eben nicht die Summe, sondern die Synthese aller möglichen Geltungsforderungen und jedes möglichen Sinnes, in dem Geltungsforderungen gestellt werden können. In ihrem Begriff koindizieren alle Funktionen, in denen sich der Begriff der Norm überhaupt offenbaren kann, zugleich derjenige aller überhaupt möglichen Arten von Normen."[4])

3. Eine große Rolle in der Hönigswaldschen Erkenntnislehre spielt der Begriff der *ἀνάμνησις*. Da alle Erkenntnis in der „Setzung von Beziehungen" besteht, und diese „notwendig denkbar" sein müssen, müssen sie auch „dem Gesetz der Seele" unterworfen sein. Darum heißt Erkennen ein „Hinabsteigen in den Schacht ihrer eigenen Struktur, ein Sich-Besinnen auf die Natur ihres eigenen Wesens, ein Sich-Erinnern an das diesem Wesen ursprünglich Eigentümliche.

---

[1]) Erlebnis und Geltung, Bln. 1913, S. 184.
[2]) Philosophie des Altertums, 2. Aufl. Lpzg. 1920, S. 110.
[3]) a. a. O. S. 187.
[4]) a. a. O. S. 178.

Wie neu es im besonderen auch der Seele erscheinen mag, was sie erkennend erschaut, sie schaut in aller Erkenntnis doch stets sich selbst und das Gesetz ihres eigenen Wesens. Sie schaut genauer in diesem Gesetz die Bedingungen der Erkenntnis und alles Erkannten.“ [1])

4. Auch die Abstraktionstheorie der Begriffe erfährt bei Hönigswald eine Abweisung als verfehlte Wahrheitstheorie, da Begriff und Wahrheit nicht zu trennen sind. Im Bereich der Abstraktionstheorie kann „der Begriff der Wahrheit keine Stelle finden . . ., weil ihm der Gedanke einer schlechthin zufälligen Verbindung von Elementen widerspricht.“ [2])

§ 68. Georg Pick.

1. Den Laskschen Gedanken der Übergegensätzlichkeit hat der Rickertschüler Georg Pick für die Philosophie weiter fruchtbar gemacht. Er sieht den Begriff der Übergegensätzlichkeit jedoch im Gegensatz zu Lask für die Logik als unbrauchbar an und verweist ihn in das Gebiet der Religionsphilosophie und Mystik.

2. Bezüglich des Wahrheitsproblems scheint Pick den Standpunkt Rickerts restlos zu billigen.[3])

§ 69. Rudolf Zocher.

1. Die Lehre vom Sinn und vom Urteilssinn bei Rickert hat Rudolf Zocher in weiteren Untersuchungen auszubauen versucht.

Durch die starke Herausarbeitung des Objektiven in der Geltungslogik Lasks und Bauchs sieht sich Zocher veranlaßt, das subjektive Moment des Kritizismus wieder zu seinem Rechte kommen zu lassen.

2. Der im badischen Kantianismus heimische Immanenzgedanke scheint Zocher die Möglichkeit eines doppelten Standpunktes in sich zu bergen: Die Funktionalität zwischen Erkennen und Wirklichkeit kann als ein Sinngebilde aufgefaßt werden, das sowohl die objektive Geltung als auch die Subjektivität in sich schließt. Diese beiden Glieder jenes Sinngebildes ließen sich dann zweitens als in einem Verhältnis reziproker Bezogenheit stehend denken. Diese beiden Auffassungen des Immanenzgedankens bezeichnet Zocher als fundierende und analytische Immanenzidee. Eine Synthese zwischen diesen beiden Momenten ist Zochers Ziel, zu dem er bei Rickert bereits bedeutsame Wege vorgezeichnet findet.

Das Korrelat der objektiven Geltungslogik findet er nun in der subjektiven oder immentalen Logik.“ [4])

8. Kapitel.

Die Lehre von der Wahrheit als logischer Wert außerhalb des Kantianismus.

Bevor wir diesen Abschnitt zum Abschluß bringen, soll noch kurz untersucht werden, wie sich der Realismus zur Wertlogik verhalten hat.

---

[1]) a. a. O. S. 181 f.
[2]) a. a. O. S. 285.
[3]) Vergl. die Übergegensätzlichkeit der Werte, Tübingen 1923.
[4]) Vergl. dazu die objektive Geltungslogik und der Immanenzgedanke. Tübingen 1925.

§ 70. August Messer.

1. Auch August Messer hat man zu den Wertphilosophen gerechnet. Dies ist jedoch nur dann statthaft, wenn man mit dieser Behauptung einen ganz bestimmten eigenen Sinn und eine Einschränkung verbindet. Messer ist nämlich der Meinung, daß die Wahrheit durchaus nicht immer für die Menschen einen Wert und speziell einen positiven darstelle. „Es gibt wahre Urteile, die uns völlig gleichgültig sind.“ [1]) Dennoch läßt sich bei Messer von einer Wertauffassung der Wahrheit sehr wohl reden, wenn der Wert dabei auch ein wesentlich relativistisches Gepräge erhält. Das aber unterscheidet gerade Messers Wertlogik von der Wert- und Geltungslogik der Kantianer, daß bei diesen der Wert als etwas unter allen Umständen zu Forderndes, Notwendiges in der Logik auftritt. Messer dagegen schränkt diese absolute Herrschaft des Wertes im Erkennen ein.

„Im allgemeinen darf man wohl bei den meisten Menschen einen Trieb nach Wahrheit voraussetzen, und insofern stellt auch das, was diesen Trieb friedigt, nämlich ein wahres Urteil einen Wert dar. Aber auch in diesen Fällen stellt „wahr“ selbst kein Wertprädikat dar, wie Windelband meint. Das hier in Frage stehende Urteil lautet nicht: dieses Urteil ist wahr, sondern: dies wahre Urteil ist wertvoll (weil es eben einen Wahrheitstrieb befriedigt). Wenn jemand Katzen und gerade schwarze Katzen schätzt, so wird deshalb „schwarz“ noch nicht zum Wertprädikat. Ebensowenig wird „wahr“ zum Wertprädikat, weil wahre Urteile durchschnittlich geschätzt werden.“ [2])

2. Aus diesen Sätzen Messers läßt sich seine Stellung zur Wertlogik hinreichend entnehmen. Zunächst geht daraus hervor, daß Messer die Windelbandsche Wertdefinition, wonach alles, was einen Trieb befriedigt, ein Wert ist, übernommen hat. Auf die Wahrheit angewandt, stellt sich dann für Messer das wahre Urteil als Befriedigung des Wahrheitstriebes dar.

3. Jedoch scheint Messer die Berechtigung des Wertgedankens in der Wahrheitslehre gerade dadurch in Frage zu ziehen oder wenigstens einzuschränken, daß er von einem „durchschnittlich“ redet und dies besonders respektiert wissen will. Dadurch aber wird der Wertbegriff in der Wahrheit eigentlich gar kein die Logik der Wahrheit mehr interessierender Begriff, sondern höchstens für die empirische Psychologie der Wahrheit von Bedeutung. Aus diesem Grunde aber kann man Messer nicht im eigentlichen, sondern nur in einem entfernteren Sinne zu den Wertlogikern rechnen.

Wenn auch Messer in seinem letzten Werke „Die deutsche Wertphilosophie der Gegenwart“ dem gegenwärtigen wertphilosophischen Streben gegenüber großes Interesse zeigt, so will er auch hier die Axilogisierung des theoretischen Gebietes, wie es in der badischen Schule geschieht, nicht mitmachen. Auch in diesem Werke ist er der Meinung, daß „mit der Anerkennung, daß es objektiv gültige Sätze gebe“, „doch nicht schon gesagt“ ist, „daß sie — wertvoll seien. Die bei Rickert sich findende Gleichbesetzung der Begriffe „gültig“ und „wertvoll“ scheint mir nicht zutreffend. Wenn man schon feststellt, daß Wissenschaft aus gültigen Sätzen besteht, so ist damit über den

[1]) Über die Grundlagen der Philos. d. Gegenwart. K. St. 1915, S. 65 ff.

[2]) Die deutsche Wertphilosophie der Gegenwart. Leipzig 1926, S 246.

Wert der Wissenschaft noch nichts ausgemacht. Dieser — der rationale Wert — muß selbst in irrationaler Weise erlebt werden."[1]) Mit demselben Recht, womit man Messer also zu den Wertphilosophen rechnet, könnte man seine Lehre zur Polemik gegen die Wertlogik heranziehen.

§ 71. Aloys Müller.

1. Viel mehr als Messers Philosophie kann man Aloys Müllers Lehre als Wertlogik bezeichnen. Ja, der Einfluß der badischen Wertlogik und Wertphilosophie macht sich in Müllers Denken sehr stark geltend.

Müller vertritt einen sogenannten Ideal-Realismus. Wir haben schon eingangs[1]) sein Argument gegen den realistischen Wahrheitsbegriff erwähnt. Darauf brauchen wir also nicht mehr einzugehen; es fragt sich jetzt vielmehr, wie Müller infolge diese seiner Stellungnahme zum Realismus den Begriff der Wahrheit faßt. Müller legt nun dem Ausdruck „res" („Sein") in der scholastischen Wahrheitsformel einen solchen Sinn bei, daß darunter die Relation: Seele-erkennbare Wirklichkeit zu verstehen ist. Er meint damit die „Gesamtheit des Existierenden samt seinen gegenseitigen Beziehungen."[2]) Von diesem Sein (= Relation: Seele-erkennbare Wirklichkeit) machen wir uns in der Erkenntnis ein Bild. Auf das Bild dieser Art glaubt Müller mit gutem Recht die scholastische Wahrheitsformel anwenden zu dürfen, denn um diese Welt erkennen zu können, müsse man ein Bild davon haben. Worauf es aber Müller hierbei hauptsächlich ankommt, ist dieses: die Unabhängigkeit des Seins vom Denken ist in der mit diesem Sinn versehenen Formel nicht mehr vorausgesetzt, da das Sein als die Relation: Seele-erkennbare Wirklichkeit aufgefaßt wird. Müller gibt diese seine Wahrheitsauffassung durch folgendes Schema wieder:

Erkennen = Erkennen-Sein (Bild)
Sein = Erkennen-Sein (Original),

während die erste von ihm zurückgewiesene Auffassung[3]) das Schema

Erkennen (Bild)
Sein (Original)

ergeben soll. Müller unterscheidet also in seinem Wahrheitsbegriff erstens die zwischen Seele und Welt bestehenden Beziehungen (Original), und zweitens das Erkennen dieser Beziehungen (Bild). Damit aber wird der Begriff des Seins zu einem Relationsbegriff gemacht. Fernerhin geht daraus, daß Müller neben der Relation: Seele — Welt ein Erkennen derselben setzt, hervor, daß diese Relation an sich besteht, nicht etwa vom Bewußtsein gesetzt wird. Aber ebenso sicher ist es, daß diese Relation nur bestehen kann, wenn ein Bewußtsein existiert, das das eine Glied dieser Relation ausmacht. Da Müller diese Relation nicht von einem empirischen Subjekt abhängig machen kann, greift auch er zu einem fingierten überindividuellen Bewußtsein.[4]) Von dem Sein, das im Müllerschen Erkenntnisbegriff fungiert, wird man aber nun nicht mehr behaupten können, es sei vom Bewußtsein unabhängig. Von einem transzendierenden Abbilden kann

---

[1]) Vergl. oben S. 7 f.
[2]) Etwas über den Begriff der Wahrheit der Erkenntnis. Arch. f. syst. Philos. 1910, S. 380 ff.
[3]) Darauf kommen wir noch im letzten Abschnitt zurück.
[4]) Einleitung in die Philos. Bonn 1925, S. 54, 78.

daher in seinem Wahrheitsbegriff keine Rede mehr sein. Gewiß hat Müller hierdurch erreicht, was er will: er hat die Transzendenzfrage aus der Wahrheitsfrage entfernt. In Wirklichkeit bedeutet das aber keine Lösung, sondern nur eine Verschiebung des Problems. Gerade aus Behandlung des Windelbandschen immanenten Wahrheitsbegriffes dürfte klar geworden sein, daß mit diesem überhaupt nicht das ganze Wahrheitsproblem zu fassen ist, und daß die immanente Abbildtheorie letztlich immer auf eine transzendente hinweist.

Das Abbilden braucht nach Müller indes kein vollkommenes zu sein, denn, wenn auch in jedem Erkennen absolute Momente der Wahrheit enthalten sind, so sind sie doch durch logische und nicht-logische Faktoren verhüllt. Diese absoluten Momente können wir nach Müller aber nie herausstellen. Die Annäherung an die Wahrheit in der Erkenntnis kann daher nur eine asymptotische sein. Das ist der Sinn der Relativität der Wahrheit und der Grund, warum Müller die Wahrheit in der Treue des Bildes sieht.[1])

2. Diesen relativen Charakter der Wahrheit (= relative Übereinstimmung zwischen Bild und Original) nennt Müller ihren logischen Wert. Neben diesem logischen Wert der Wahrheit kennt Müller noch drei andere:

a) den psychischen Wert, insofern sie die Befriedigung des Erkenntnistriebes, die Auslösung einer Spannung herbeiführt. Hier hätten wir also das, was Messer meint, wenn er von der Wahrheit als Wert redet, vor uns,

b) den ökonomischen Wert, der darin besteht, daß sie den Geist frei und fähig zu weiteren Fortschritten macht, und

c) den praktischen Wert, der, angewandt auf das Leben, von dem das Denken ein Teil ist, biologischer Natur ist. Jedoch gibt es biologische Wahrheiten nur mit „stellvertretender Funktion".[2])

3. Da nun Müller von einem „logischen Werte" der Wahrheit redet und nicht von der Wahrheit als logischem Wert, könnte man mit Recht auf den Gedanken kommen, Müllers Lehre sei gar keine Wertlogik. Denn daraus, daß die Wahrheit einen „Wert" hat für das Erkennen — insofern kann man von einem logischen Werte der Wahrheit sprechen — geht noch lange nicht hervor, daß die Wahrheit auch ein Wert ist. Nicht das Wert-Haben, sondern das Wert-Sein der Wahrheit macht erst das Wesen der Wertlogik aus. Daß Müller aber nicht nur eine Wertlogik, sondern auch eine Wertphilosophie überhaupt vertritt, lehrt ein kurzer Blick in seine „Einleitung in die Philosophie".

Die ganze Philosophie wird dort eingeteilt in sechs Problemkreise, von denen vier den eines Wertes umfassen: den logischen, ethischen, ästhetischen und religiösen Wert. Den Problemkreis des logischen Wertes behandeln die Logik als Lehre von „der Struktur des logischen Wertes" und die Erkenntnistheorie als Lehre von „der Leistung des logischen Wertes". Schon aus dieser Bestimmung geht hervor, daß es nach Müller nicht nur einen Wert für die Logik, sondern einen logischen Wert gibt, ja daß die Logik, da ihr Gegenstand ein Wert, Wertlehre ist.

4. In der Tat hat sich nun Müller die in der badischen Schule von Lotze aufgenommenen Gedanken zum großen Teil zu eigen gemacht. Das ist zunächst die Geltungslehre. „Es gibt Gegenstände,

[1]) a. a. O. S. 60.
[2]) Etw. über den Begriff der Wahrheit der Erkenntnis a a. O.

von denen man nicht einfach sagen kann, daß sie sind, sondern sagen muß, daß sie wahr oder häßlich oder heilig usw. sind. Man kann also das Sein nicht von ihnen aus sagen. Lotze hat den glücklichen Ausdruck gefunden: sie gelten... Wir nennen sie Werte. Was das Sein für die sinnlichen Gegenstände ist, das ist das Gelten für die Werte."[1])

Der logische Wert spezifiziert sich aber näherhin als „theoretischer Sinn". Jedoch genügt es nicht, „vom Urteilssinn das Sein auszusagen. Ein Urteilssinn ist nicht einfach, sondern er ist wahr oder falsch. Wahrsein oder Falschsein ist offenbar etwas ganz anderes, als einfach Sein. Wir sagen dafür: Der Sinn gilt".[2])

5. Auch die in der badischen Schule allgemein herrschende Ansicht, daß das Erkennen durch das Moment des Anerkennens wesentlich bestimmt ist, findet sich bei Müller wieder. Nach Müller ist der Begriff des Erkennens wesentlich durch drei Momente bestimmt: durch das Subjekt, den Gegenstand, und „das Moment des Anerkennens". Dieses Moment fehlt beim Vorstellen vollständig. Beim Vorstellen „habe" ich den Gegenstand bloß, weiter nichts dabei. Der Grund dieser Verschiedenheit liegt in den Gegenständen. „Ich kann keine Rose anerkennen, sondern ich kann nur anerkennen, daß dieser Gegenstand eine Rose ist."[3]) Daraus geht aber auch schon hervor, was anerkannt wird: der theoretische Sinn, ein Sachverhalt. Müller definiert daher den Begriff der Erkenntnis „als Anerkennen eines theoretischen Sinnes". Diese seine Lehre bezeichnet Müller nun nicht etwa als eine Theorie, sondern als Phänomenologie, einfach Beschreibung dessen, was man nicht beweisen, sondern nur „sehen" kann.

6. Müller zieht aus dieser Lehre auch seine Konsequenzen. Was ist wahr? Der Urteilssinn. Also kann man von der Erkenntnis gar nicht sagen, daß sie wahr sei; höchstens insofern man darunter „Anerkennen von Wahrem, also von positiv geltendem theoretischem Sinn"[4]) versteht. Da aber die Wahrheit mit dem Abbilden in Zusammenhang gebracht wurde, muß schon im Urteilssinn ein Abbilden vorliegen. Dem Urteilssinn eignet demnach Abbildlichkeit und Wahrheit, dem Erkennen als Anerkennen dagegen nicht.

Wer wäre da nicht geneigt, bei dieser Lehre von der Wahrheit des theoretischen Sinnes, der als Wert überindividuell gilt, wieder an die „Wahrheiten an sich" Augustins, die auch in der Lehre Lasks und Bauchs eine besonders große Rolle spielen, zu denken?

---

[1]) Einltg. i. d. Philos. S. 19.
[2]) a. a. O. S. 28.
[3]) a. a. O. S. 51.
[4]) a. a. O. S. 60.

Dritter Abschnitt.

Schlußbemerkungen zum traditionellen und modernen Wahrheitsbegriff mit besonderer Berücksichtigung der Wertlogik.

Unsere Wanderung durch das Reich der modernen Wertlogik ist beendet. Wir kehren nunmehr nochmals zu den bereits im ersten Abschnitt aufgeworfenen Fragen, zum herkömmlichen und modernen Wahrheitsbegriff zurück. Dabei sollen aber jetzt die Theorien der Wertphilosophen und die Einsichten, die wir bei der Besprechung derselben gewonnen haben, zur positiven Lösung des Wahrheitsproblems verwendet werden.

Rückschauend können wir jetzt folgendes feststellen: Die Lehre der badischen Schule ist allgemein durch die kantianistische Erkenntnisauffassung und die Bestimmung der Wahrheit als eines logischen Wertes gekennzeichnet. Ihr Ziel geht dahin, die Geistesrevolution Kants weiter auszubauen. Der Sinn des Erkennens verlangt es, einen von ihm unabhängigen Gegenstand zu erkennen. Dieser kann aber infolge der im ersten Abschnitt angeführten Gründe nicht in der Wirklichkeit liegen. Kant bestimmte den Gegenstand der Erkenntnis als „Regel". Die Wertphilosophie macht ihn zum Wert von absoluter Geltung; dadurch erst glaubt man der Forderung einer allgemeingültigen und notwendigen Erkenntnis Rechnung getragen zu haben.

Damit ist aber auch der Gang unserer folgenden Untersuchungen schon festgelegt. Es sind nämlich im Grunde genommen zwei Fragen, die einer positiven Beantwortung harren: erstens: Ist die Lösung der vom Kantianismus gegen die realistische Wahrheitsauffassung geltend gemachten Schwierigkeiten einwandfrei und überhaupt möglich? Und zweitens: Ist der Wertgedanke in der Wahrheitsfrage berechtigt und ist er überhaupt in der Lage, dem Problem eine zufriedenstellende Lösung zu geben?

Wir wenden uns zunächst der Beantwortung der ersten Frage, die die grundlegendere ist, zu.

§ 72. Realismus und Idealismus.

1. Es ist keineswegs unsere Absicht, ein letztes Wort zu dem uralten Streite zwischen Idealismus und Realismus, der sich schon in der Lehre Heraklits vom *πάντα διήκων λόγος* offenbarte, zu dem Problem von Denken und Sein zu sprechen. Dies ist um so weniger unsere Aufgabe, als gerade in jüngster Zeit diese Frage die Geister lebhaft in Spannung hält. Wir wollen hier lediglich im Anschluß an die Lehre des badischen Kantianismus versuchen, zu zeigen, daß die realistische Philosophie auf einem sicheren Fundamente ruht, und daß es der Lösungsversuche des Kantianismus, die wir als verfehlt ablehnen, nicht bedarf. Damit soll natürlich auch nicht gesagt sein, daß die moderne Erkenntnislehre jeglicher Wahrheitsmomente entbehre. Gleichfalls soll auch nicht verkannt werden, daß ihre Fragestellungen vielfach fruchtbar und fördernd für die Problemlösung gewesen sind.[1])

[1]) Im übrigen verweisen wir auf die Schriften Geysers, in denen dieses Problem eingehend und gründlich behandelt wird (siehe Literaturangabe).

Wir hatten eingangs die Behauptung aufgestellt, daß die realistische Wahrheitsauffassung als einer adaequatio rei et intellectus klar und ohne Widerspruch sei. Mit dieser Auffassung ist notwendig die eines geistigen Nachbildens eines vom Erkennen unabhängigen Seins verbunden. Das ist jedoch gerade der Stein des Anstoßes, den der Idealismus wegwälzen will. Er setzt daher an die Stelle des traditionellen Wahrheitsbegriffs eine rein formale Wahrheit, die in der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der „Erkenntnis" bestehen soll. Im Grunde genommen aber sind es drei Fragen, deren jeweilige Beantwortung die realistische oder die idealistische Erkenntnislehre fundieren. Von der richtigen Beantwortung dieser Frage hängt es demnach auch ab, ob die Behauptung, daß der realistische Wahrheitsbegriff klar und widerspruchslos sei, aufrechterhalten bleiben kann. Diese Fragen sind aber in der scholastischen Wahrheitsformel schon implicite enthalten; sie lauten:

a) Worin besteht das Wesen des Seins?
b) Welches ist der Realgrund des Seienden?
c) Worauf gründet die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Erkenntnis?

Diese wird nämlich auch von der realistischen Philosophie gefordert.

2. Ohne Zweifel handelt es sich bei der Bestimmung des Begriffs des Seins um einen der schwierigsten der Philosophie überhaupt, wenn auch dies Wort im Munde aller geläufig ist. Von vornherein steht jedoch fest, daß das, wovon man das „Sein" aussagen kann, ein Etwas von irgendeiner Beschaffenheit sein muß. Dieses Etwas muß ein Was, eine quiditas haben. Das Wort „Sein" wird hier also in der Bedeutung vom Sosein oder Wesenheit gebraucht. Das Wort „Sein" wird aber auch noch in einer anderen Bedeutung gebraucht, nämlich dahin, daß ein Etwas, ein Was, ein Sosein „ist", d. h. Dasein hat. Um eine Bestimmung des „Daseins" erlangen zu können, vergleichen wir einmal Sosein und Dasein in bezug auf das Erkennen. Besteht das Was eines Etwas in einem Grün, so muß ich, will ich ein wahres Urteil darüber fällen, urteilen: dies ist ein Grün. Das Was dieses Etwas wird also im wahren Urteil nachgebildet. Dies ist aber nur dadurch möglich, daß das Was Gegenstand eines Urteils ist. Man könnte demnach dem Was, dem Sosein die Eigentümlichkeit zuschreiben, Gegenstand eines Urteils sein zu können. Damit aber das Was, dieses Etwas Gegenstand des Urteils werden kann, muß das Etwas dem Urteil notwendig vorausgehen, denn sonst wäre es kein Gegenstand, sondern Inhalt des Urteils. Das dem Urteil Vorausgehen, dieses Etwas heißt sein Dasein. Erst durch diese Bestimmung des Seinsbegriffes [1]) (res) erhält die realistislhe Wahrheitsformel einen Sinn. Das Dasein ist also ein Moment am Seienden, das Träger gewisser Sachverhalte ist, die nicht in seinem reinen Was gründen. Weitere Sachverhalte dieser Art, deren Träger das Dasein ist, ist das vorgefundene Werden vom Bewußtsein, die zeitliche Bestimmtheit, einen Anfang und ein Ende haben, das Dauern und Werden und Vergehen, das Wirken und das Substrat des Leidens sein können. Diese Sachverhalte kommen einem Gegenstande nie nach seinem reinen Was nach zu.

3. Daß das Sein dem Urteil als solchem vorausgehe, wird nun von den Kantianern gar nicht bestritten. Denn auch sie brauchen, um

[1]) Vergl. dazu auch Geyser: Erkenntnistheorie, Münster 1921, S. 39.

wahre Erkenntnis erzielen zu können, ein dem Urteilsinhalt vorausgehendes, denselben normierendes, objektives Etwas. Aber es fragt sich, worauf gründet das Sein?, und damit haben wir bereits die zweite der obengestellten Fragen berührt. Dadurch, daß wir das Daseiende als ein Etwas, das dem Urteil vorangehen muß, definiert haben, ist nämlich noch nichts darüber entschieden, ob dieses Sein irgendwie aus dem Bewußtsein stamme, sondern nur daß es dem Urteil als solchem transzendent ist. In diesem Punkte sind sich Idealisten und Realisten einig. Erst bei der Beantwortung der zweiten Frage tut sich die Kluft der Gegensätze zwischen beiden auf.

Der kritische Realismus lehrt, es gebe eine außerseelische reale Welt, von der wir zwar keine direkte Erfahrung besitzen, die sich aber doch auf Grund des in der Seele unmittelbar Wahrgenommenen auf indirektem oder mittelbarem Wege erkennen lasse. Und zwar lehrt der Realismus dies mit gutem Recht und Grunde, da, wie sich zeigen läßt, die idealische Erklärung und Begründung der Wirklichkeit sich nicht konsequent durchführen läßt, ohne sich in Unstimmigkeiten zu verwickeln, und der Nachweis der Unmöglichkeit der realistischen Seinsauffassung nicht zu erbringen ist. Dieser könnte nämlich nur darin bestehen, die Leerheit des Inhaltes des realistischen Seinsbegriffes nachzuweisen. Den oft gebrauchten Beweis vom inneren Widerspruch des realistischen Seinsbegriffes als ens reale, d. h. als bewußtseinsjenseitigen Seins, der sich an die Ausführungen Berkeleys anschließt, hat Geyser in seiner Erkenntnistheorie als Sophisma durchschaut.[1]) Wenn ich indes vom Seienden behaupte, es existiere unabhängig vom Bewußtsein, habe ich da in der Tat einen völlig inhaltsleeren Begriff? Was negiere ich da? Etwa die Sachverhalte, deren Träger das Dasein ist und wodurch es Dasein ist? Keineswegs! Ich negiere hier lediglich eine bestimmte Form oder Art und Weise, wie jenes Etwas Träger jener Sachverhalte sein kann, nämlich diejenige, dadurch Träger jener Sachverhalte zu sein, daß es in irgendeiner Form bewußt ist. Man kann also nicht behaupten, dieser Daseinsbegriff als ens reale sei durch pure Negation entstanden. Der Idealismus aber will nur diese eine Form des Daseins gelten lassen, diejenige, die im Bewußt-Sein besteht.

Natürlich meint er damit kein empirisches oder auch überempirisches reales Bewußtsein, sondern nur die „Form der Bewußtheit" oder eine begriffliche Notwendigkeit. Es handelt sich also um etwas, auf das der Name „Bewußtsein" gar nicht paßt. Die Idealisten meinen mit jenem Bewußtsein die allgemeinste „transzendentale" Bedingung alles Seins. Es ist nun ohne weiteres klar, daß es unsinnig wäre, ein von diesem Bewußtsein, d. h. von der Bedingung alles Seins unabhängiges Sein anzunehmen. Das wäre eine contradictio. Dies tut aber der Realismus auch nicht. Jedoch kann uns diese idealistische These in Wirklichkeit wenig sagen. Denn sofort erhebt sich die Frage, worin diese Bedingung alles Seins, aller Gegenständlichkeit bestehe. Wir wissen, das der badische Kantianismus diese im logischen Gelten, im logischen Wert gefunden hat. Der logische Wert soll die Wirklichkeit konstituieren. Haben wir z. B. einen Baum. Von diesem Baum kann ich aussagen, daß er blüht, daß er grünt, Blätter trägt, vor meinem Fenster steht, daß er morgen gefällt wird usw. Das alles sind Sachverhalte, sind „Geltungsbeziehungen". Daß aber der Baum, so

[1]) a. a. O. S. 14.

lehrt nun der Idealismus, in diesen Geltungsbeziehungen „steht", das macht ihn dazu, daß er Baum ist und daß er überhaupt Dasein hat. Denn ohne jene Geltungsbeziehungen wäre er nicht nur nicht ein Baum, sondern auch überhaupt nicht existierend. Man könnte nun gewiß mit demselben Recht den Spieß umdrehen und behaupten, die Geltungsbeziehungen wären nichts ohne den Baum, begründeten ihr Bestehen auf dasjenige des Baumes. Das haben aber auch einige (bes. Bauch) Idealisten erkannt, und deshalb ein funktionales Verhältnis zwischen Gelten und Sein konstruiert. Wichtig ist hierbei die Auffassung des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem. Das Wirkliche ist stets das Besondere. Daß das Wirkliche aber von jenen „ewigen" logischen Geltungsbeziehungen abhängen soll, müssen diese als das Allgemeine das Besondere schon in sich enthalten. Das Allgemeine ist demnach das Primäre, das Besondere das Sekundäre. Das Besondere Wirkliche ist nichts anders als eine in „ewigen" Prozessen sich entwickelnde Verbesonderung des Allgemeinen. Aber gerade an dieser Lehre läßt sich die Unmöglichkeit des Idealismus dartun.

Zunächst leugnet auch der Realismus keineswegs, daß jedes konkrete Seiende durch bestimmte inhaltliche Beziehungsbestimmtheiten bestimmt, „konstituiert" sei. Aber es ist gerade das unbewiesene Axiom des Idealismus, daß diese Bestimmtheiten auch logische Bestimmtheiten und begrifflich notwendige seien; dies bestreiten wir; denn daß z. B. dieses Haus rot ist, läßt sich in keiner Weise aus dem allgemeinen Begriff des Hauses herausklauben. Das Besondere muß vielmehr dem Allgemeinen bestimmend vorangehen. Das hat Geyser[1]) in überzeugender Weise dargetan. Es läßt sich ferner gar nicht begreifen, wie etwas rein Logisches, Geltendes auf etwas anderes wirken kann. Gewiß hilft sich der Idealismus dadurch, daß er das „Andere", das Wirkliche letztlich in dieselbe logische oder Geltungssphäre verweist. Jedoch führt dieses „Wirkliche" diesen Namen nur zu Unrecht. Das Sein, die tatsächliche wirkliche Welt wird also zu einer strengen gesetzmäßigen notwendigen Welt gemacht. Gewiß hat alles Reale sein Vorbild im Reiche der objektiven Gültigkeiten, des idealen Seins. Aber darum geht es noch lange nicht an, die reale Welt selbst zu einem Teil dieser idealen Welt zu machen. Und eben darum kann die Welt des Besonderen, in der wir leben, nicht das All aller möglichen Verbesonderungen umfassen, die im Reiche der ewigen Ideen bestehen. Das Besondere dieser Welt zeigt vielmehr den Charakter der Kontingenz. Dies hat der Idealismus verkannt, und darin besteht sein Fehlschluß. Die wirkliche Welt kann also nicht als notwendige Verbesonderung der allgemeinen, ewigen Geltungsbeziehungen erklärt werden. Das ist jedoch nur ein rein negatives Ergebnis. Aber fangen wir uns nicht in unsern eignen Netzen? Die idealistische Logisierung und Erklärung der Wirklichkeit haben wir abgelehnt. Zugleich aber haben wir die Kontingenz der wirklichen Welt behauptet. Wo sollen wir aber die Erklärung des wirklichen Seins hernehmen? Den idealistischen Weg haben wir uns selber versperrt. Im wirklichen Sein selbst können wir den Grund für das wirkliche Sein auch nicht suchen, zumal wir ja dessen Kontingenz behauptet haben. Nun, wir haben

---

[1]) Auf dem Kampffelde der Logik. S. 130—156.

noch einen Ausweg: daß die tatsächliche wirkliche Welt trotz ihrer Kontingenz dennoch wirklich ist, kann nur im Allmachtswillen und in der Schöpfungstat Gottes begründet sein. Darin sind dann aber auch jene objektiven idealen Gültigkeiten gegründet. Das ist allerdings die Konsequenz, zu der wir hingetrieben werden, die jedoch vom Kantianismus wegen seiner Metaphysikscheu geflissentlich vermieden wird.

4. Wenn es also unstatthaft ist, die wirkliche Welt zu einem Teil der idealen Welt zu machen, so hat die realistische Philosophie ihr gutes Recht dazu, die Wahrheit der Erkenntnis der wirklichen Welt auf diese selbst zu gründen, d. h. auf die Übereinstimmung der Erkenntnis mit diesem wirklichen Sein. Gewiß verlangt nun auch der Realismus von aller Erkenntnis, daß sie allgemeingültig und notwendig sei, ohne jedoch zu glauben, dadurch das Wesen der Wahrheit hinlänglich bestimmt zu haben. Denn es muß nunmehr sofort die Frage entstehen, worauf die Allgemeingültigkeit beruhe. Wenn der Kantianismus die Wahrheit der Erkenntnis auf die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit von Grundsätzen gründet, so steckt darin zunächst ein Formalismus. Darum brauchte indes die scholastische Wahrheitsauffassung nicht aufgegeben zu werden, da man ja die Grundsätze des Denkens wieder auf das Sein zurückführen könnte. Dies aber lehnt der Kantianismus gerade ab und sucht sie transzendental zu begründen. Mit Recht aber verlegt Aristoteles diese Notwendigkeit letztlich in die Gegenstände, denn die idealistische These beruht auf einer Verwechslung zwischen dem Mittel der Seinserkenntnis und dem Grund für die Notwendigkeiten innerhalb des Seienden. Nehmen wir z. B. das aristotelische Prinzip des Widerspruchs: „Es ist unmöglich, daß dasselbe demselben in derselben Hinsicht zugleich zukomme und nicht zukomme." Daß etwas nicht zugleich sein und nicht sein kann, hat nicht, wie der Kantianismus lehrt, seinen letzten Grund in einem begrifflich notwendigen Verhältnis, sondern im Sein selber. Die begrifflichen Verhältnisse sind vielmehr nur Mittel zur Erkenntnis dieser Notwendigkeiten im Sein. Daraus aber den Schluß zu ziehen, daß die Begriffe diese Notwendigkeiten in das Sein hineintragen, entbehrt jedweder Berechtigung. Also kann auch die Bestimmung der Wahrheit durch den Begriff der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit das Wesen der Wahrheit nicht treffen.

5. Was endlich den Einwand Müllers angeht, man müsse zunächst untersuchen, ob ein Abbilden vorliege oder nicht, bevor man die scholastische Wahrheitsformel auf die Relation Seele-Welt anwende, so ist darauf zu erwidern, daß wir gerne zugestehen, daß die adaequatio eine Tatsachenfrage ist, d. h. die Frage, ob die adaequatio vorliege; ja wir haben das schon eingangs betont. Aber das beweist, daß Müllers Einwand unsern Wahrheitsbegriff im Grunde genommen gar nicht trifft. Gewiß soll die adaequatio Bedingung für die Wahrheit und insofern auch ihr Kriterium sein, d. h. liegt jene adaequatio vor, so liegt auch Wahrheit vor. Ob nun aber im einzelnen Falle jene adaequatio immer zu konstatieren ist, das ist eine Tatsachenfrage, hat also mit unserm Begriff der Wahrheit nichts zu tun. Ferner ist der realistische Wahrheitsbegriff viel allgemeiner, als Müller ihn auffaßt.[1])

Es bleibt nunmehr noch die zweite der oben gestellten Fragen zu beantworten.

---

[1]) Siehe oben S. 8 f.

§ 73. Wahrheit und Wert.

1. Gewiß kann man mit Messer annehmen, die beliebte Zusammenstellung von wahr, gut und schön sei ein Grund für die Wertauffassung der Wahrheit. Indes scheint uns der wahre Grund tiefer zu liegen. Auch der Kantianismus will wahre gegenständliche Erkenntnis. Da ihm aber das Sein nicht mehr als normierendes Element im Erkennen gilt, bedarf er eines andern Maßstabes, der ebenfalls über allem individuellen Erkennen steht, der absolut „gilt". Dies sagt man aber allgemein von den absoluten Werten aus. Es ist daher leicht verständlich, daß man die Wahrheit zum Wert gemacht hat. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, liegt die Wertlogik sicherlich auf der direkten Entwicklungslinie des Kantianismus. Wir wollen indes jetzt von allem Idealismus der Wertlogik absehen und rein sachlich die Frage beantworten, ob und in welchem Sinne die Wahrheit ein Wert zu nennen ist.

Es wird kein vernünftiger Mensch bestreiten, daß die Wahrheit der Falschheit etwas voraus hat, daß die Wahrheit für den erkennenden Geist einen Fortschritt, die Falschheit dagegen einen Rückschritt bedeutet. Will man nun diese Eigenschaft der Wahrheit einen „Wert" nennen, so mag man das tun; man muß sich jedoch dabei bewußt bleiben, was das bedeutet. Dies will nämlich nichts anderes besagen, als daß die Wahrheit für das nach Erkenntnis strebende Bewußtsein einen Wert hat. Man kann also einräumen, daß die Wahrheit einen Wert hat. Dies darf dabei jedoch in keiner Weise als eine Wesensbestimmung der Wahrheit verstanden werden, um so mehr nicht, da man dadurch einen Wahrheitsrelativismus konstituieren würde.

2. Dies Zugeständnis aber genügt der Wertlogik mitnichten. Die Wahrheit ist ein Wert, lautet ihre Lehre. Ob sie einen Wert für das menschliche Erkennen besitzt, ist für die Zwecke der Wertlogik vollständig irrelevant. Es sind indes drei Momente, die eine Wertlogik urgieren. Einmal das *πράττειν*, das praktische Moment im Theoretischen, zweitens der Begriff des Geltens, und drittens die transzendentalistische Wahrheitsauffassung.

3. Wir haben bereits im zweiten Abschnitt Gelegenheit gehabt, auf das erste Moment der Wertlogik einzugehen und gesehen, daß dafür im Reiche des Theoretischen überhaupt kein Platz ist. In der Logik ist höchstens Raum für die entsprechende Untersuchung der Erkenntnis dieses praktischen Verhaltens.

4. Indes scheint es unbezweifelbar zu sein, daß auch der Begriff des Wertes nicht ohne Merkmale, die der Sphäre des praktischen Verhaltens im Bewußtsein zu entnehmen sind, gebildet werden könne. Ein Wert ist nur denkbar in bezug auf ein Subjekt. Dieses wird einstimmig auch von den Logikern gelehrt. Und zwar, so können wir fortfahren, nur dadurch, daß jenes Etwas an einem Gegenstand oder jener Gegenstand selbst von einem Subjekt mit Recht geliebt wird, wird es zum Wert. Das mit Recht geliebt werden setzt aber ein Lieben voraus. Das Lieben aber ist eine Betätigungsart des Willenslebens. So sagt daher Windelband mit Recht, „hebt man das Wollen und Fühlen auf, so gibt es auch keine Werte mehr". Wir sehen daraus, wie eng das Reich des Wertes in das Gebiet des Praktischen verwoben ist. —

Was nun das Verhältnis vom Gelten und Wert betrifft, so ist hier die entscheidende Frage die, mit welchem Rechte man Gelten und Wert identifiziert, oder den einen Begriff aus dem anderen deduziert.

Wie wir sahen, wurde das ideale Sein der begrifflichen, logischen Notwendigkeiten und Beziehungen ein „Gelten" genannt.

Nun, man wird von jedem Werte zweifellos aussagen können, daß er „gilt", wenn man einmal die Berechtigung des „Geltens" im Gegensatz zum Sein einräumt. Ist darum aber schon alles, was „gilt", ein Wert? Diese Frage kann man nicht a priori bejahen; denn es wäre immerhin denkmöglich, daß etwas „Geltendes" kein „Wert" ist. Nun hat der Begriff des Geltens zwar mit dem Begriff der Wahrheit den Relationscharakter gemeinsam. Auch der Wert ist ein Begriff, der nur auf Grund einer Relation denkbar ist. Dennoch wäre es verfehlt, diese zwei Begriffe einfach gleichzusetzen. Für den Begriff des Wertes ist es wesentlich, Wert für etwas zu sein. Warum nennt man z. B. das Gute einen Wert? Weil es vom Bewußtsein geliebt wird, und zwar mit Recht geliebt wird. Warum aber wird es mit Recht geliebt? Doch darum, weil die Erfahrung zeigt, daß es für die Betätigung des praktischen Bewußtseins eine absolute Norm darstellt. Freilich sagt man auch, das Gute sei in sich wertvoll. Jedoch bleibt es dabei, daß wir Menschen nur dann von einem Werte reden, wenn jenes Etwas irgendeine Bedeutung für unser Handeln und Wandeln hat. Ob es überhaupt noch einen Sinn hat, unabhängig davon noch von einem Werte zu reden, läßt sich zum wenigsten bezweifeln. Auf jeden Fall fehlt uns Menschen jedwede Kenntnis vom Wesen solcher Werte, da man dieses direkt schauen müsse. Diese Fähigkeit hat der menschliche Geist aber in den meisten Fällen nicht. Betrachten wir dagegen die Wahrheit eines Satzes, z. B. daß $2 \times 2 = 4$ ist. Es läßt sich gewiß nicht leugnen, daß die Erkenntnis jenes objektiven Sachverhaltes für den erkennenden Geist eine Bedeutung hat. Aber ebenso sicher ist, daß die Wahrheit jenes Satzes auch dann bestünde, wenn ihm das menschliche Bewußtsein keinerlei Bedeutung zuschriebe. Die Wahrheit kann also ihrem Wesensgehalt nach gar nicht als Wert verstanden werden. Den Wertgedanken in die Wahrheit hineinzutragen aber muß auch so lange ein vollständig unfruchtbares Unternehmen bleiben, als man nicht weiß, was man eigentlihh unter „Wert" verstehen soll. Es ist indes wohl kaum ein anderer Begriff in der modernen Philosophie, über den eine so große Unklarheit herrscht, als gerade über den Wertbegriff.

5. Der dritte Grund für die Lehre von der Wahrheit als Wert ist endlich im Transzendentalismus der Wertlogiker zu erblicken. Kants formale Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit wird hier durch die des Werts im theoretischen Sinne ersetzt. Dem Eigenwert eignet es absolute Gültigkeit zu besitzen. Dasselbe gilt von der Wahrheit. Da aber die Wahrheit von den Wertlogikern als „Wahrheit an sich" im transzendentalistischen Sinne, d. h. als ein, wenn auch logisches An-Sich aufgefaßt wird, da sie dadurch ein dem Erkennen Transzendentes, Gegenstand des Erkennens ist, wird es begreiflich, daß man die Wahrheit einen Wert nennt, dem diese Absolutheit und dieser An-sich-Charakter zukommt.

Andererseits aber sollte man glauben, die Absolutheit der Wahrheit, die die Wertlogiker keinesfalls preisgeben wollen, und die auch von ihnen anerkannte Subjektbezogenheit des Wertes, in dem Sinne, daß jeder Wert ein Wert für ein Subjekt ist, hätte Anlaß gegeben, die beiden Begriffe der Wahrheit und des Wertes sorgfältigst zu scheiden. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als jenes berühmte „überindividuelle

Bewußtsein“ wieder in Funktion treten zu lassen, für das die Wahrheit dann Wahrheit sein muß, da sie ja auch ein Wert für dasselbe ist.

Daß aber der Wert und die Wahrheit nicht identisch sein können, geht noch aus einem anderen hervor: Beim Werte spricht man mit Recht von Wertgraden, von Wertstufen, von einer Rangordnung, die dann leztlich wieder auf einem „Mehr, mit Recht geliebt werden“ beruht. Von der Wahrheit aber zu lehren, sie sei graduell abstufbar, geht offenbar nicht an. Der Satz $2 \times 2 = 4$ ist entweder wahr oder nicht wahr. Ein Mittelding zwischen beiden gibt es da nicht. Allein diese Verschiedenheit dürfte die Idefikation von Wahrheit und Wert verbieten.

Aus all dem aber geht hervor, daß der Wertbegriff nicht in der Lage ist, zur Lösung des Wahrheitsproblems beizutragen. Die realistische Wahrheitsauffassung bedarf seiner auch nicht. Wir brauchen aber derartige komplizierte und vage Konstruktionen nicht mitzumachen. Wir sind uns klar darüber geworden, daß es uns Menschen nicht vergönnt ist, in höheren Regionen der Erkenntnis zu wandeln, wie dies für den göttlichen Geist zutrifft. Mit dieser Tatsache muß man sich einfach abfinden und daraus seine Konsequenzen ziehen Wir haben dies in der Weise getan, daß wir die Wahrheit im Sinne der realistischen Philosophie fassen, d. h. die Wahrheit nicht in eine ewige Welt von idealem Sein und gültigen Werten, losgelöst von jedwedem menschlichen Erkennen verweisen, sondern das Wesen der Wahrheit so zu fassen versucht haben, daß es der tatsächlichen Lage unseres menschlichen Erkennens angepaßt ist. Das aber offenbart sich schlicht und einfach in dem Satze: veritas est adaequatio rei et intellectus.

Namenregister.

Aristoteles V, 10, 13 f., 16, 42, 58, 67, 70, 78 f., 80 f., 91, 96, 100, 103, 105, 108, 112, 152.

Augustinus V, 1, 21, 93, 100, 147.

Avenarius 10.

Bacon 57.

Bauch, Bruno, 14, 16, 102 bis 138 ff, 141 ff., 147, 151.

Bergmann, J., 44.

Berkeley 10, 150.

Brentano 30, 44.

Brugmans 7.

Bund, Hugo, 10.

Christiansen, Broder, 16, 138 f.

Cohen, Herm., 13.

Cohn, Jonas, 14 f., 55—64, 66, 79, 108, 135.

Descartes V, 1, 21, 112.

Dilthey 37.

Duns Scotus, 21.

Dürr, E., 112.

Dyroff, Ad., 10.

Ettlinger, M., 71.

Eucken, Rud., 15.

Fahrion, Karl, 1.

Fichte V, 13, 16, 23, 56 f., 63, 67, 69 f., 103, 130.

Fischer, Kuno, 16, 71.

Frege, Gottlob, 115 f., 121, 139 f.

Geyser, Jos., 102, f. 122, 125 ff., 148 ff., 151.

Goethe V.

Hasse, H., 112.

Hegel V, 13, 16, 72, 102 f., 126, 131, 141.

Heraklit V, 148.

Hessen, Joh., 93.

Hessen, Sergius, 141.

Hönigswald, Rich., 106, 112, 119 f., 124, 142 f.

Humes, D., 21.

Husserl, Edm. 58 f., 99, 141.

Israeli, Isaak, 2.

James, W., 10.

Kant V, 10 ff., 16 f., 24, 26 f., 54, 56, 67, 70, 75, 79 f., 86 ff., 89, 103, 120, 125 f., 131, 148, 154.

Kroner, Rich., 140 f.

Külpe, Osw., 33.

Lange, F. A., 13.

Lask, Emil, 10, 14, 53, 55, 57, 70 bis 102, 108, 112 f., 126, 139, 141, 143.

Leibniz 108, 128 f., 140.

Liebert, Arth., 140.

Liebmann, Otto, 36.

Linke, Paul, 30.

Lotze, Herm., V, 13, 16 f., 23, 44, 71, 109, 115 f., 118.

Mach, Ernst, 10.

Marburger Schule 13, 132.

Mehlis, Georg, 141.

Messer, Aug., 21, 25, 28 f., 144 f.

Metzger, Wilh., 141.

Müller, Aloys, 7, 145 ff., 152.

Münch, Fritz, 141 f.

Münsterberg, Hugo, 10, 15, 55, 63 bis 71, 75, 103.

Natorp, Paul, 13.

Nietzsche V, 16.

Nuzubidse, Schalwa, 102.

Parmenides V.

Pick, Georg, 93, 143.

Plato V, 16, 71, 100, 103, 112, 128, 142.

Plotin V, 93.

Read, C., 7.

Rickert, Heinr., V, 14 ff., 22, 28, 31—55 ff., 58 f., 61, 63, 66, 71, 73, 75, 77, 80, 82 ff., 90, 92 ff., 95, 100, 102 f., 108 f., 112 ff., 115 ff., 118, 138, 141, 143.

Riehl, Aloys, 33, 142.

Riepke-Kühn, Leonore, 141.

Sigwart, Christoph, 22, 44, 140.

Simmel, Georg, 10, 15.

Sokrates 1.

Spranger, Ed., 15.

Schiller, S., 10.

Schiller, von, Friedr., V, 137.

Schleiermacher 21.

Scholastik 10, 14, 100.

Schopenhauer 16.

Schuppe, Wilh., 60.

Thomas, von, Aquino, V, 1, 3, 10.

Waihinger, Hans, 126.

Windelband 10, 14, 15—31 f., 39 f., 43 ff., 46 f., 51, 56, 58, 66, 69, 71, 75, 77, 79, 82 ff., 102 f., 108, 134, 138, 144, 146, 153.

Wust, Peter, 71, 93.

Zocher, Rudolf, 143.

Sachregister.

Abbild — Charakter 6.
— Theorie 2, 6, 26, 39ff, 45.
transzendierendes — 6.
adaequatio 2, 7.
Allgemein-Begriff 1, 125f.
Anerkennen 39ff., 44ff., 56ff., 112ff., 147.
Anschauung 11.
a posteriori 3.
a priori 3.
Aperzeption, transzendentale 10, 80.
assensus 21.
atheoretisch 44ff.
Aufgabe 14, 131ff.
Autonomie 9.

Bedeutungslehre 16.
Begriff 18ff., 125ff.
Bejahen 17ff., 53ff., 57ff., 80ff.
Bewußtsein 23.
— als logische Form 34.
Normal — 22f, 24f.
— überhaupt 30, 37f.
urteilendes — überhaupt 53ff.

Conformitas 2.

Denkfremdheit 58ff.
Denkform 58ff.
Denken 103ff., 105ff.
objektives — 108ff., 140ff
Ding an sich 10.

Einbildungskraft 11.
Empfindung 12, 56f., 125ff.
Erkennen 3, 103ff.
Erkenntnis — (Begriff) 3.
— und Anerkennen 39ff.
Elemente der — 10f.
Natur — 10, 64ff.
transzendentale — 11.
übergegensätzliche — 75ff.
Evidenz 58f.
— Anteile 59ff.

Falschheit 95f.
Form 88ff.
— al 3.
— der — 74.
— Inhalt 6, 40ff.
Kategorial — 75f.
Wert — 53.
Frage 21, 43f.
fragloses Ja 53f.
Funktion 119ff.
— alität 125ff.

Gefühl 64ff.
Gegensätzlichkeit 52f., 85ff., 87ff., 90ff.
Über — 52, 75ff, 84f.
Unter — 92f.
Zwischen — 92f.
Gegenstand, geformter — 6f.
— der Erkenntnis 12, 48ff.
— lichkeit 25ff, 71ff., 90ff.
— Erzeugung 76f.
transzendenter — 46ff.
Gelten 13, 30, 73f.
— und Sein 16.
Um — 93f.
Geltung 122ff.
Gewißheit 46.
Gültigkeit 22ff, 140f.
Gut 46.

Ich, absolutes — 13.
Über — 69f.
überindividuelles — 57f.
Idealismus 148ff.
transzendentaler — 12.
Idee 14.
Immanenz (Philosophie) 35ff.
Satz der — 34, 57.
— Gewordenheit 97f.

Kategorie 11, 76f.
Wert — 135ff.
Kreislauf im Kosmos 36f.
Kontingenz 151.
Kulturphilosophie 15, 17.
Künstlichkeit 85f.

Logisierung 13.
Lust 64ff

Materie 38.
Material 3.
— ismus 38.
Kategorien — 75.
— stück 79.
Mathematisierung 13.
Mißbilligung 17.

Nacktheit, logische, 73ff., 93ff.
Noein (νοεῖν) 28.
Negation 46.
Norm 13.
Normalbewußtsein 23, 25.
— alität 26f.
soziale — Theorie 66.
Nooumenon 12.
Notwendigkeit 152.

Panlogismus 13, 125f.
Phainomenon 12.
Postulat 50.
Pragmatismus 10
Psychologismus 19, 23.

Rationalismus 11, 87f.
  Ir — 87f.
Realismus 3, 148ff.
Realität 35ff.
  transzendente — 35f.
  psychische — 38.
Regel 17, 26f.
Relativismus 23.
Richtigkeit 95ff., 103ff.
Romantik 13

Sachverhalt 122ff.
Sein 71.
  — und Geltèn 17.
  — surteil 45.
  Über — 72.
Selektion 18ff., 39.
Sinn 88ff.
  — Bestimmtheit 106.
  — fragment 82f.
  theoretischer — 88ff.
  Urteils — 43f.
Solipsismus 37.
Sollen 13, 29f, 47ff., 66f.
sygkatathesis (*συγκατάθησις*) 21.
Subjekt 33ff.
  erkenntnistheoretisches — 34, 36, 49.
  — ivität 87.
  gegensätzliches — 84.
  Trans — ivität 94f.
  — Prädikat — Theorie 78ff.
  übergegensätzliches — 84ff.
Stellungnehmen 65, 112ff.
Synthesis 18, 39.

These 58f.
Theorein (*θεωρεῖν*) 29.
Transgredienz 61.
Transzendenz 4, 8, 12.
Transzendental-Philosophie 14, 31ff.

Urteil 2, 18ff.
  Be — en 7, 18ff., 75.
  — und Beurteilen 18ff., 39ff., 138f.
  — endes Bewußtsein überhaupt 55ff.
  — sjenseitigkeit 53ff.
  logisches — 108ff., 112ff.
  Prinzipien des — 22ff.
  Seins — 45.
  Suspension des — 21, 44.
  — Sinn 50, 115ff.
  synthetisches — a priori 11.
  Übereinstimmung im — 5f., 13.
  Wert — 23.
Utraquismus 56ff., 58ff.

Veritas 2.
Verneinen 17, 57, 73, 80.
Verstand 11.
Voluntarismus 19, 39ff., 44ff., 71ff.
volitio 21.
Vorstellen 39ff.

Wahrheit — an sich 87f., 98ff.
  — begriff 2, 4.
  formale — 3f., 12f.
  — Gebundenheit 105ff.
  — gemäßheit 97f.
  immanente — 5ff., 24ff.
  — Kriterium 7, 46.
  moderne — 9ff., 15f.
  Transgredienz der — 61ff.
  transzendente — 24ff., 46ff.,
  — als Tat 67, 69f.
  — als Wert 28ff., 50ff., 61ff., 67ff., 98ff, 153ff.
Wert 30ff.
  Anerkennen von — en 44ff.
  — beziehung 131.
  — dualismus 57, 85ff.
  — und Erkenntnis 44ff.
  — Form 53.
  — Formalismus 28ff., 61ff.
  Eigen — 61.
  — Gebiet 61.
  geforderter — 62f
  — Haben 131.
  leitender — 58.
  — Kategorie 135ff.
  — Kontinuation 137f.
  Kultur — 66.
  Lebens — 68.
  — Logik 15.
  — en 46, 132.
  theoretischer — 29f., 31ff., 47ff.
  transzendenter — 50ff.
  — und Wille 64ff, 112ff.
  — wissenschaft 61f.
Willens(befriedigung) 64ff.
  reine — 64.
  reiner — akt 68f.
Wirklichkeit 35ff.

Zuordnen 108ff., 112ff.
Zusammengehörigkeit 50.
Zustimmung 21, 71f.

Literatur-Verzeichnis.

Aristoteles:	Metaphysik; de interpretatione; de anima.
Augustinus:	Confessiones; de trinitate.
Avenarius, Rich.:	Kritik der reinen Erfahrung, Leipzig 1907.
Bauch, Bruno:	Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik, Leipzig 1902. Luther und Kant, Leipzig 1904. Ethik 1907. Neuere Philosophie bis Kant, 1919. Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie, 1910. Kant, 1916. Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften, 1911. Imanuel Kant, 1917. Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, 1923. Das Naturgesetz, 1924. Die Idee, 1926.
Bergmann, Jul.:	Logik.
Brugmans, C. H.:	Etwas über Wahrheit (Archiv für syst. Philos., 1922).
Bund, Hugo:	Kant als Philosoph des Katholizismus, Berlin 1913.
Christiansen, Br.:	Das Urteil bei Descartes, Freiburg 1902. Erkenntnistheorie u. Psychologie des Erkennens, Hanau 1902. Kantkritik, 2 Bände, Berlin 1912.
Cohn, Jonas:	Allgemeine Ästhetik, 1900. Voraussetzung und Ziele des Erkennens, 1908. Der deutsche Idealismus, 1921.
Descartes:	Meditationes.
Dürr, E.:	Erkenntnistheorie.
Dilthey:	Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt (Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften), Berlin 1890.
Dyroff, Ad.:	Kant und die Scholastik (Jahrb. d. Görresgesellschaft), 1924. Logik und Noetik, 12. Auflage, 1924.
Ettlinger, Max:	Geschichte der Philosophie, Kempten 1924.
Fichte:	Wissenschaftslehre.
Frege, Gottl.:	Der Gedanke (Beitr. z. Philos. des Deutschen Idealismus I, 2). Funktion und Begriff. Grundgesetze der Arithmetik.
Geyser, Joseph:	Grundlagen der Logik und Erkenntnistheorie, Münster 1909. Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur, Münster 1915. Neue und alte Wege der Philosophie, Münster 1917. Über Wahrheit und Evidenz, Freiburg 1918. Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie, Münster 1919. Erkenntnistheorie, Münster 1921. Auf dem Kampffelde der Logik, Freiburg 1926.
Hegel:	Wissenschaft der Logik. Dialektik.
Hessen, Johannes:	Antiker und moderner Idealismus (Jahrb. der Görresgesellschaft, 1917). Die Religionsphilosophie des Neukantianismus, 2. Auflage, Freiburg 1924.
Hönigswald, Rich.:	Methodenlehre und Erkenntnislehre, Leipzig 1906. Zum Streit über die Grundlagen der Mathematik. Die Prinzipienfrage der Denkpsychologie, Berlin 1913. Die Skepsis in Philosphie und Wissenschaft, Leipzig 1914. Die Philosophie des Altertums, 2. Auflage, Leipzig 1924.
Husserl, Edmund:	Logische Untersuchungen, 1901.
James, William:	Der Pragmatismus (Jerusalem), Leipzig 1908.

Kant, Immanuel:	Kritik der reinen Vernunft. Schriften zur Logik und Metaphysik. Prolegomena.
Kroner, Richard:	Über logische und ästhet. Allgemeingültigkeit, Freiburg 1908. Anschauung und Denken, 1913.
Külpe, Oswald:	Einleitung in die Philosophie, 1923 (Messer). Realisierung.
Lask, Emil:	Fichtes Idealismus und die Geschichte, Tübingen 1902. Logik der Philosophie, Tübingen 1910. Lehre vom Urteil, Tübingen 1911.
Liebert, Arthur:	Das Problem der Geltung, 1920. Der Geltungswert der Metaphysik, 1915.
Liebmann, Otto:	Zur Analysis der Wirklichkeit, 1878.
Lotze, Herm.:	Logik.
Mach, Ernst:	Erkenntnis und Irrtum, Leipzig 1906.
Müller, Aloys:	Über den Begriff der Wahrheit der Erkenntnis (Archiv für syst. Philos., 1910, S. 380 ff.). Untersuchungen z. realistischen Wahrheitsproblem, Bonn 1913. Einleitung in die Philosophie, Bonn 1925.
Messer, August:	Einführung in die Erkenntnistheorie, 1907. Die Grundlagen der gegenwärtigen Philos., Kantstudien, 1915. Die deutsche Wertphilosophie der Gegenwart, Leipzig 1926.
Münch, Fritz:	Erlebnis und Geltung, Berlin 1913.
Münsterberg, H.:	Grundzüge der Psychologie, 1900. Philosophie der Werte, 1908.
Nuzubidse, Sch.:	Wahrheit- und Erkenntnisstruktur, Berlin 1926.
Pick, Georg:	Die Übergegensätzlichkeit der Werte, Tübingen 1921.
Plato:	Sophistes; Politeia; Theatät.
Rickert, Heinr.:	Lehre von der Definition, 2. Auflage, Tübingen 1915. Gegenstand der Erkenntnis, 5. Auflage, Tübingen 1921. Grenzen der Naturwissensch. Begriffsbildung, Tübingen 1921. Emil Lask, 1915. Wilhelm Windelband, 1915. Philosophie des Lebens, 1920. System der Philosophie, 1921. Kant als Philosoph der modernen Kultur, 1924. Das Eine, die Einheit und die Eins (Logos). Urteil und Urteilen (Logos). Zwei Wege der Erkenntnistheorie (Kantstudien).
Riehl, Aloys:	Philosophischer Kritizismus, 2 Bände.
Sigwart, Christ.:	Logik.
Simmel, Georg:	Philosophie des Geldes.
Sokrates:	Memorabilien.
Schleiermacher:	Dialektik.
Schuppe, Wilh.:	Erkenntnistheoretische Logik.
Sawicki, Franz:	Die Wahrheit des Christentums, Paderborn 1921. Weltanschauungen alter und moderner Denker, 4 Bände.
Thomas von Aquino:	De veritate. De ente et essentia.
Windelband, Wilh.:	Die Lehre vom Zufall. Geschichte der Philosophie. Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1888). System der Kategorienlehre, 1900. Die Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Die Prinzipien der Logik. Präludien, 2 Bände. Einleitung in die Philosophie.
Wust, Peter:	Die Auferstehung der Metaphysik, Leipzig 1920.

Lebenslauf.

Am 2. September 1904 wurde ich als Sohn der katholischen Eheleute Joseph Goedeke und Maria geb. Fehmer in Schwelm geboren. Ostern 1923 bestand ich die Abiturientenprüfung am Realgymnasium zu Köln-Nippes. Seit dem Sommer 1923 habe ich mich dem Studium der Philosophie und Theologie an den Universitäten Bonn, Köln und München gewidmet.

Meine Lehrer waren die Professoren und Privatdozenten: Erich Becher, Paul Clemen, Adolf Dyroff, Albert Ehrhard, Eduard Eichmann, Franz Feldmann, Joseph Geyser, Joseph Greven, Johannes Hessen, Dietrich von Hildebrand, Johannes Lindworski, Wilh. Neuß, Arnold Rademacher, Max Scheler, Theodor Steinbüchel, Heinrich Vogels und Franz Walter.

Referent bei der Promotion war Herr Geh. Rat Prof. Dr. Joseph Geyser. Tag der mündlichen Prüfung: 24. d. 27.